

Zur Sache des Denkens

# في الشيء الذي يخض التفكير

مارتن هيدغر

ترجمة وتعليق : وعد الرحبة





في الشيء الذي  
يخصّ التفكير

مارتن هيدغر

# في الشيء الذي يخضّ التفكير

ترجمة وتعليق وعد الرحبة



الطبعة الأولى 2018

© حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

لـ دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963 112257677

ص. ب: 11418، دمشق - سوريا

taakwen@yahoo.com



## مقدمة

تتطلب المحاضرة التالية استهلاً مختصراً:

لو شاهدنا الآن لوحتين أصليتين ليول كلي أنجزهما في العام الذي مات فيه، الأولى: بالألوان المائية (المقدسون من نافذة). والثانية: مزج الألوان بالخيش (الموت والنار)، ورغبنا بعد ذلك أن نبقي أمام اللوحتين مدة طويلة من الوقت، ورغبنا أيضاً بالتخلي عن كل مطلب للوضوح المباشر.

ولو أمكن الآن أن يلقي علينا، وحتى من قبل الشاعر جورج تراكل نفسه، شعره (اللحن السباعي للموت)، ومن ثم رغبنا غالباً بأن نستمع إليه، وتخلينا عن كل مطلب للوضوح المباشر.

ولو أن فرنر هايزنبرغ الآن يقدم جزءاً من أفكاره في الفيزياء النظرية، والتي تسير في معادلة الكون التي تم البحث عنها من قبله، ويتمكن اثنان أو ثلاثة من المستمعين من متابعتها، ومن دون أي معارضة للحديث نتخلى نحن عن كل مطلب للوضوح المباشر.

ليس الأمر كذلك مع التفكير الذي يدعى الفلسفة، إذ ينبغي لهذا التفكير أن يعرض حكمة عالمية، عندما لا يكون ثمة توجيه نحو الحياة الهائلة. ولكن يمكن لمثل هذا التفكير اليوم أن يكون في وضع يروم فيه التأملات التي تأت بعيداً عن حكمة الحياة النافعة. ويمكن

لتفكير ما، والذي يتعين أن يتأمل بذاته، والذي يأخذ منه ما يسمى فن الرسم والشعر والفيزياء الرياضية تعريفاتها، أن يصبح ضرورياً. وهنا أيضاً يتوجب علينا بعد ذلك أن نترك المطلب للوضوح المباشر. ولكن يتعين علينا رغم ذلك أن نستمع، لأنه يحدث أن نفكر في الشيء الدارج والمعتاد.

لا يجوز لأحد أن يتفاجأ من جراء ذلك، ولا أن يستغرب عندما يكره غالبية المستمعين المحاضرة. ولا نعرف فيما إذا البعض الآن أو فيما بعد يحققون مزيداً من التمعن. ويحق للبعض أن يقول عن المحاولة: إنها تفكر في الوجود دون الرجوع إلى تعليل للوجود عن طريق الوجود. إن المحاولة للتفكير في الوجود من دون الوجود ستكون ضرورية، لأن أي شيء آخر خلافاً لذلك، يبدو لي، أنه لا يحقق إمكانية أخرى نتمن وجود ما يحيط اليوم بالكرة الأرضية في خاصيته، وكذلك لتحديد علاقة الإنسان بما سُمي حتى الآن "وجود" Sein. يمكن أن نعطي تنبيهاً لأجل الاستماع: بأن لا نصغي لسلسلة من الجمل الخبرية، بل نتبع حركة الظاهرة.



## الفصل الأول

### الزمان والوجود

ما الذي يعطينا الحافز لنعرّف "الزمان والوجود" مع بعضهما البعض؟ إن الوجود يعني منذ التفكير الأوري المبكر الشيء نفسه الذي يعنيه الحاضر<sup>(1)</sup>. من الحاضر، والحضور يتحدث الزمن الحاضر<sup>(2)</sup>. وبني هذا الزمن الحاضر بحسب التصور الدارج مع الماضي والمستقبل خصيصة الزمان<sup>(3)</sup>. وعليه، فإن الوجود يُحدّد بوصفه حضوراً<sup>(4)</sup>.

(1) Anwesen يعلّق مترجماً هيدغر من الألمانية إلى الإنكليزية جون ماكوري وإدوارد روبينسون هامش (1) ص: 47 من الترجمة الإنكليزية: الاسم *ousia* هو مشتق من أحد سنوخ الكلمات وقد استخدم في نصريف الفعل الشاذ *enai* (يوجد *to be*)، في التراث الأرسطاطالي تُرجم عادة بـ "جوهر *substance*"، بالرغم من أن مترجمي أفلاطون من المرجح أكثر أنهم كتبوا ماهية *essence*، وجود فعلي *existence*، أو موجود *being*. يقترح هيدغر أن *ousia* يجب أن يكون مفكراً فيه بوصفه مرادفاً للاسم المشتق *ousiastat* (موجود حاضر *being at presence*). كما هو بين أن *ousiastat* يحوز مطابقة قريبة اشتقاقية من الكلمة الألمانية *Anwesenheit* (= حضور أو وجود) التي هي على نحو مشابه مشتقة من سنخ معنى الفعل يوجد *to be* (*wesen*) ودخله المكان والزمان (*an*). ينبغي علينا بعامة أن نترجم *Anwesenheit* بـ "حضور" وصيغة لاسم الفاعل *anwesend* بوصفه شكلاً ما من التعبير *have presence*، أي نال حضوراً. راجع ترجمتنا: هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير ص: 37.

(2) Die Gegenwart

(3) Die Charakteristik der Zeit

(4) Anwesenheit

بوساطة الزمان. فأن يكون الأمرُ على هذا النحو، يكون كافياً لجعل التفكير في حالة قلق مستمر. ويتزايدُ هذا القلقُ حينما نصرُّ على إيمان النظر في الطريقة التي يوجد من خلالها تحديدُ كهذا للوجود بوساطة الزمان.

على أي نحو؟ يُسأل: لماذا، وبأي طريقة ومن أين يتحدث في الوجود الشيء نفسه كما في الزمان؟ إن كلَّ محاولةٍ للتفكير، بشكلٍ كافٍ، في العلاقة بين الوجود والزمان بمساعدة التصورات المعتادة والتقريبية عن الوجود والزمان، تقعُ على الفور في شركٍ غير قابل أن يُتنزَع لعلائق بالكاد هي مُتاملة.

إننا نُسَمي الزمان عندما نقول: لكل شيء زمنه. يعني هذا: كل ما يكون، وكل موجود يأتي ويذهب في عدد الزمان ويبقى زمناً أو مدةً زمنيةً خلال الزمن الملائم له. إن لكل شيء زمنه. لكن، هل الوجود شيء؟ هل يكون الوجود هكذا كما بقية الموجودات في الزمان؟ أيكون الوجود بالعموم؟ لو أنه يكون<sup>(1)</sup> لتوجب علينا أن نقرَّبه بوصفه شيئاً ما موجوداً، وبالتالي لتوجب علينا أن نجده بين بقية الموجودات من حيث هو موجود.

---

(1) إن الكلمات وجود *Sein, einai* أو كينونة أو جوهر *esse* يمكن لهما بساطة بوصفها التسمية المصدرية للكلمات *ist, estin, est*. ونحن نميز اليوم بشكل جلي على الأقل معنيين لهذه الكلمات، ويتعين علينا بذلك أن نقرأها على الأقل في خططين متوازيين من طرق القراءة. تشير كلمة الوجود *das Sein* في المعنى الوجودي *in der existentiellen Bedeutung* أو ما يعبر عنه بالكينونة إلى وجود الموضوع *die Existenz eines Gegenstandes* أو وجود الموجود *eines Seins* في اليونانية *on*، إذن تشير إلى الواقع الفعلي الذي يلامس الموضوع كما في عبارة: يوجد إله *Es gibt Gott*. طريقة القراءة الثانية هي الخبرية أو الاحتمالية وتشير الحديث عن الوجود *Sein* إلى الرابطة وبالتالي إلى الصفات التي تحمل على موضوع من الموضوعات كما في عبارة: الله [يكون] خير *Gott ist gut*. قارن، تاريخ الفلسفة. ييرمين اشتكلر فايتهورف، ص 161. المترجم

قاعة المحاضرات هذه [تكون]. قاعة المحاضرات [تكون] مُضاعة. إننا بقرُّ بقاعة المحاضرات المُضاعة بوصفها شيئاً ما موحوداً دون شرح إضافي أو دونما الحاجة إلى تمعن. لكن، أين نجد نحن في كل القاعة الـ"يكون"؟ إننا لا نجد الوجود في مكان ما بين الأشياء. لكل شيء زمنه، بيد أن الوجود ليس شيئاً، وهو لا يكون رغم أنه يبقى بوصفه ما يمثلك حضوراً، وبوصفه حاضراً عبر الزمان ومحدداً بواسطة الزمني<sup>(1)</sup>.

إن الذي يكون في الزمان وهو مقدّم في الزمان يحددُ بواسطة الزمان ويدعوه المرء الزمني. إننا نقول: إذا مات إنسان، وافترق من هذا المحل، من هنا وهناك، موجودٌ، نقول: إنه انقضى زمنه. يقصد بالزمني المتقضي (الزائل). مثل هذا الذي يمضي في مجرى الزمان. نعبّر لغتنا بشكل أكثر دقة: مثل هذا الذي ينصرم بواسطة الزمن. حيث إنَّ الزمان نفسه ينقضي، لكن بأن الزمان ينقضي باستمرار، فهو يبقى بوصفه زماناً. يبقى "يعني. غير - غائب، بل إنه حاضر. وبالتالي فمن الزمان يحددُ بواسطة الوجود. وبعد، كيف ينبغي أن يبقى الوجود محدداً بواسطة الزمان؟ إنه من ديمومة انقضاء الزمان يتحدث الوجود، بالرغم من أننا لا نجد الزمان في مكان ما بوصفه شيئاً م موجوداً كشيء "Ding".

إنَّ الوجود ليس شيئاً. وبالتالي ليس شيئاً زمنياً، بيد أنه رغم ذلك يحددُ بواسطة الزمان بوصفه حضوراً.

(1) Das Zeitliche

إن الزمان ليس شيئاً. وبالتالي ليس شيئاً موجوداً، بيد أنه يبقى في انقضائه ديمومة دون أن يكون نفسه شيئاً زمنياً كما هو الموجود في الزمان. إن (الوجود والزمان) يتحددان بطريقة تبادلية. لكن ليس على نحو: بأن ذلك الوجود يمتنع أن يقال بوصفه زميناً، ولا هذا الزمان بوصفه موجوداً حينما نفكر في هذا كله فإننا نندور في أقوال متناقضة. (بالنسبة لمثل هذه الحالات تعرف الفلسفة مخرجاً. إن المرء يترك التناقضات تحدث، وحتى أنه يزيد في حدتها ويحاول أن يوحد المتناقضات المنفصلة عن بعضها البعض عبر هذا في وحدة جامعة شاملة. يسمي المرء هذه الطريقة جدلاً (ديالكتيك). فبأن الأقوال المتناقضة عن الوجود والزمان قد ائتلفت في وحدة جامعة شاملة، فإن هذا قد يكون مخرجاً، أعني طريق يتعد عن الأشياء وعن الحالة؛ ذلك أنه لا يخوض في الوجود من حيث هو، ولا في الزمان من حيث هو، ولا حتى في العلاقة بينهما. ويمتنع السؤال هل كليهما فيما إذ الارتباط بين الوجود والزمان يُشكل علاقة بينهما تُنتج هي من الجمع بين كليهما، وإذا الوجود والزمان يُسميان حالة يتجلى منها سواء الوجود أو الزمان).

لكن، كيف ينبغي لنا أن نخوض في لحالة المُسماة بوساطة العنوانين (الوجود والزمان) و(الزمان والوجود)؟ الجواب: بطريقة نمنع فيها النظر بحدري في الموضوعات المُسماة هنا. بحدري، يعني هذا أولاً وقبل كل شيء: ألا نقتحم على عجلي الموضوعات بوساطة التصورات غير الممتحنة، بل بالأحرى نمنع فيها النظر بعناية

لكن، هل يجوز لنا أن نحدد (الوجود) وكذلك (الزمان) بوصفهما شيئين (موضوعين)؟ إلهما لبا شيئين أو موضوعين عندما يعني

اشيء أو الموضوع شيئاً م موحوداً. إن الكلمة شيء (موضوع)،  
بمضي أن تعني ك مثل هذا الذي يُعالج في معنى حاسم من حيث إنه  
يتحجب فيه شيء ما لا يمكن الإغفال عنه.

نقول: وجود موضوع من المرجح أنه موضوع التفكير،  
وزمان - موضوع - من المرجح أنه موضوع التفكير، وذلك عندما  
يتحدث من جهة أخرى في الوجود بوصفه حضوراً الشيء نفسه كما  
في الزمان. إن العنوانين (الوجود والزمان)، (والزمان والوجود)  
يحددان العلاقة بين كلا الموضوعين، ولحالة التي تربط بين  
الموضوعين، ونحكم العلاقة بينهما. إن تعني هذا الوضع معهود به  
إلى التفكير على افتراض أن يبقى هذا متأملاً ودائباً على موضوعه.

وجود - شيء، لكن ليس شيئاً موجوداً.

زمان - شيء، لكن ليس شيئاً زمنياً.

نقول نحن عن الموجود: إنه يكون. وبالنظر إلى الموضوع  
وجود" وكذلك بالنظر إلى الموضوع زمان نبقى نحن حذرين. إننا  
لا نقول: الوجود يكون، والزمان يكون، بل نقول: يوجد الوجود  
ويوجد الزمان.

تمنا أولاً عبر هذا التحول فقط بتغيير استخدام اللغة. فبدلاً من أن  
نقول: [هو] يكون نقول: يوجد es gibt .

حتى نصل إلى ما بعد التعبير اللغوي ورجع إلى الموضوع، بحسب  
أن يبرهن كيف تُخبر هذه العبارة (يوجد es gibt). إن الطريق المواتم  
في هذا الاتجاه هو أن نوضح ما الذي يُعطى أو يُمنح في عبارة

(يوجد) وماذا يعني أن الوجود [هو] يوجد، وماذا يعني أن الرمان [هو] يوجد وللتالي نحاول نحن أن نلقي نظرة أولية على وجود الوجود وعلى وجود الزمن، من حيث إن الوجود يوجد وإن الزمان يوجد. إذن نصبح نحن في هذه النظرة الأولية حذرين في معنى آخر، إننا نحاول أن نظهر هيئة [الوجود] يوجد ونكتب الضمير هو بالرسم الكبير<sup>(1)</sup>.

إننا نسمي الوجود لنفكر فيه بذاته في صفته الخاصة، ومن ثم نسمي الزمان لنفكر فيه في صفته الخاصة، ويجب عبر ذلك أن تظهر الطريقة: كيف يوجد الوجود وكيف يوجد الزمان. يتضح في هذا المنح "das Gaben" كيفية تحديد المنح بوصفه العلاقة المتوفرة بين كليهما

يعني الوجود الذي يحدد بواسطته ذلك الموجود من حيث هو، الحاضر. ومن جهة التفكير في الحاضر يتجلى هذا الحاضر بوصفه ترك الحضور. إلا أنه يصح أن نفكر في ترك الحضور على نحو خاص

---

(1) Es يُعد هذا الضمير في اللغة الألمانية الضمير الشخصي المفرد لثالث المحايد، على اعتبار أننا نميز ثلاثة أجناس Genera في قواعد اللغة الألمانية، مذكر ومؤنث ومحايد. لا بد من الإشارة إلى أن لفعل يوجد es gibt مركب من es والفعل geben أي يعطي يفيد الفعل في هذا التركيب معنى الوجود فأقول مثلاً Es gibt ein Buch يوجد كتاب. يُحاول هيدغر في هذا النص المحافظة على معنى لفعل يعطي geben يُفسر الوجود بوصفه عطاءً ومنحاً وهبة كما سوف يظهر فيما بعد. ويجب أن نبه إلى أن جميع الأفعال في سياق الجملة في لغة الألمانية تكتب بحرف صغير نحو sagen يقول، وتعد لقواعد اللغة يمكن تحويل الفعل إلى اسم عن طريقة كتابة الحرف الأول من لكلمة بحرف كبير نحو Sagen أقول، بهذا الاتجاه يكتب هيدغر Es gibt ويهدف من خلال كتابة Es gibt إلى التعبير عن كلمة الوجود. المترجم

من حيث أن الحاضر يُتاح. ترك الحضور يظهر في سمته الخاصة على أنه حضور إلى المنكشف. إن ترك لحاضر يعني: نزع التحجب، أعني استجلاب إلى العلن يتحرك في عملية الكشف هذه منح، أي ذلك الحاضر الذي يوجد في ترك الحاضر، أعني أن الوجود يمح<sup>(1)</sup>

إن الموضوع (وجود) مفكراً فيه في خاصيته يحقق هذا: أن تأملنا يتبع الإشارة المتجنية في ترك الحضور؛ إنها تبرهن على الكشف في ترك الحاضر. لكن انطلاقاً من هذا يحدث المنح، أعني الوجود. بيد أنه تبقى بالنسبة لنا كلمة المنح المشار إليها غامضة كلياً كما [الهُوَ] الذي يُعطي أي يوجد. إن التفكير في الوجود بذاته في خاصيته يصرف النظر عن الوجود من حيث إنه تم تأويله، كما في كل الميتافيزيقا، فقط انطلاقاً من الموجود، ومُستقصى بالنسبة لهذا الموجود بوصفه أساسه ومبدأه.

إن التفكير في الوجود في خاصيته يستلزم مغادرة الوجود بوصفه مبدأ وأساس الموجود لصالح العطاء المنح" المتحرك والمحتجب في الانكشاف، أعني لصالح الـ(يوجد Es gibt)، أي الوجود.

وعليه، فإن الوجود يتمي بوصفه هبةً إلى لـ يوجد أو الوجود، وإلى العطاء، وهو لا يتعد كونه هبة عن المنح. يُحوّل الوجود هنا إلى حاضر وبوصفه ترك للحاضر يتمي إلى الكشف ويبقى محتفظاً بهبه في المنح.

---

(1) يُحاول هيدغر كثيراً الابتعاد عن أفلاطون وعن مسار التاريخ الفلسفي بصنفته استمراداً لفلسفة أفلاطون، وهو يتقد هذا التاريخ، وهذا واضح في هذا المؤلف، إلا أن فكرة الوجود منح أو أنه عطاء تُذكر بالأصل الأفلاطوني فمثال الخير عند أفلاطون هو الذي يهب الموجودات وحودها، وهو الذي بمنح موضوعات العلم فيمها العلمية والمعرفية فـ(ارن، أفلاطون، المحاورات الكاملة، ص 313 المترجم

إن الوجود لا يكون، الوجود يوحد بوصفه انكشاف الحاصر إن عبارة [يوجد لوجود] يمكن أن تتحلّى على نحو خاص وبشكل أكثر وضوحاً بمجرد أن نحسم تفكيرنا بكلمة المنح المعينة هنا. مثل هذا يتحقق عبر ملاحظتنا لكثرة تحولات ما يسميه المرء على نحو غير محدد كفاية بالوجود وما يخطئ للمرء في معرفة خاصيته أو صفته، طالما أنه يعتقد أن مفهوم الوجود هو المفهوم الأكثر فراغاً بين جميع المفاهيم الفارغة، إن هذا انصور أو الاعتقاد عن الوجود لم يتخل أيضاً من حيث المبدأ عن تصور الوجود بوصفه المجرد بإطلاق، بل عمد إلى تأكيده عندما تم تحويل المجرد بإطلاق إلى الشخص بإطلاق لحقيقة الروح المطلق، والذي تحقق في أكثر أشكال التفكير قوة في العصر الحديث، أعني 'الديالكتيك الهيجلي' وتم تقديمه في مؤلفه عن علم المنطق. إن محاولة التمعن في تحولات الوجود الكثيرة تكتسب الدليل الأول وبنفس الوقت الذي يمهّد الطريق لكي نفكر في الوجود في معنى الحاضر.

(أن لا أقصد بالتذكير مجرد تكرار، وأن نفع كما لو أنه يتم فهم الوجود بأنه الحاضر لذاته). وعليه، من أين يكون لدينا الحق في تحديد الوجود بوصفه حاضراً؟ يأتي هذا السؤال متأخراً جداً. إذ إن هذه الصياغة للوجود تقررت منذ زمن بعيد دون مشاركتنا ودون أن يكون لنا فضل في ذلك. وبالتالي نكون نحن ملزمين بتحديد الوجود بوصفه حاضراً. لقد حاز هذا التحديد على إلزامه منذ بداية انكشاف الوجود بوصفه قابلاً للقول، أعني بوصفه معقولاً.

إنه ومنذ بداية التفكير الأوربي، امثل كل قول عن الوجود، وعن الـ "يكون" لتذكيرة تحديد الوجود بوصفه حاضراً، وهو تحديد ملزم للتفكير. وهذا يصدق على التفكير الموجّه بتقنية الحديثة ولصناعة،



وإن طبع فقط في معنى من المعنى. فبعد أن تعمقت التقنية الحديثة ودرت سيادتها على كل المعمورة؛ ليس في طواف الأجرام الصناعية ونتائجها غير المتوقعة، بل إن الوجود نفسه بوصفه حاصراً، في معنى البنية القابلة للحسب، يحاطب حلاً وينفس الطريقة كل سكان المعمورة دون أن يعرف سكان الجزء غير الأوربي من الأرض عن طبيعة الوجود، وحتى دون أن يتمكنوا من معرفة أصل تحديد الوجود أو أن يستطيعوا أن يعرفوا

(واضح أنه يروق على الأقل للمطوّرين النشطين مثل هذه لمعرفة التي تُفحم ما يسمى بلدان متأخرة في التطور في مجال الإصغاء إلى مطلب الوجود الذي يتحدث انطلاق من خاصية انتقنية الحديثة).

إننا لا ندرك الوجود كحاضر على الإطلاق فقط وأولاً في عملية تذكر المرحلة المبكرة، حيث تم تجاوز وصف لاكتشاف الوجود عبر اليونان القديم. إننا ندرك الحاضر في كل تأمل بسيط وكافٍ وبدون أحكام مسبقة، أعني في كل تأمل لوجود الموجود، وللوجود نفسه بوصفه في متناول اليد وتحت التصرف سواء ما هو في متناول اليد أو تحت التصرف أو الموجود؛ فكلهما طرق لحاضر.

وبعد ذلك وفي أكثر المواقف حرجاً، يظهر لنا المدى البعيد للحاضر، عندما نتمعن بأن لغائب أيضاً ومباشرة يتحدد بوساطة حاضر يتصاعد في وضع رهيب.

غير أننا نستطيع أن نثبت تحولات الحاضر الكثيرة من خلال الإشارة إلى أن الحاضر تجلى بوصفه الواحد، الواحد الفريد المتحد، وبوصفه لوغوس، والجمع الحافظ للكل، وبوصفه فكرة، وجوهر، واركيا، وفعلًا ومبدأً وماداً، وبوصفه موضوعة

"Gegenständlichkeit"، وكذلك بوصفه قانون التعيين في معنى ' تعيين إرادة لعقل، وإرادة الحب، وإرادة الروح، وإرادة القوة، وأخيراً بوصفه إرادة الإرادة في معنى انعود الأبدى للشبه. وعنده، إن الإثبات التاريخي يوجد داخل التاريخ.

إن تطور وسمو تحولات الوجود الكثيرة تبدو أولاً وقبل كل شيء كتاريخ للوجود. بيد أنه ليس للوجود تاريخ على نحو كما لمدينة أو لشعب. وبذا يكون واضحاً أن تاريخية تاريخ الوجود تتحدد انطلاقاً - وفقط - من كيفية حَدَث الوجود، وهذا يعني بحسب العرض السابق: انطلاقاً من طريقة وجود الوجود. حيث إنه وفي بداية انكشاف الوجود فُكر فيه كوجود *εἶναι*؛ لكن ليس بوصفه الـ "يوجد". وبدلاً من ذلك يقول برميندس: إذ إن الوجود يكون".

إن قول برميندس اشارة إليه تم تدوينه في "رسالة عن الإنسانية" قبل عام (1947) ص 23 (المجموعة الكاملة، مجلد 9، ص 335). وما تزال اليوم عبارة برميندس "إذ إن الوجود يكون" غير مفكر فيها أود أن أنبه مرة هنـ بـأن لا نسمح لأنفسنا الخضوع سريعاً لتأويل منطقي أو طبيعي لعبارة برميندس الأنفة الذكر "إذ إنه يكون وجود" والذي أي التأويل يجعل موضوع التفكير غير متاح في شعار برميندس. إن الذي نقول هنـ نحن أنه يكون تم تصويره أثناء ذلك بوصفه شيئاً ما موجوداً. لكن الوجود ليس شيئاً ما موجوداً. وبالتالي يمكن للـ "يكون" المؤكدة في شعار برميندس، والتي تسمى الوجود، ألا تتصوره بوصفه شيئاً ما موجوداً. أي أن الفعل "يكون" المؤكد يعني، إذا ما تُرجم حرفياً، "هو يكون" لكن التأكيد يُستشف من الفص "يكون المؤكد"، ذاك الذي قد فكر فيه اليونان في ذلك الوقت في الفعل "يكون"، والذي يمكن لنا نحن أن نعيد صياغته عبر:

"إنه يقدر". بيد أنه يبقى معنى هذه المقدرة أو الاستطاعة منذ ذلك الحين وحتى وقت لاحق غير مفكر فيه، مثلها مثل الـ *الـ* هو يمكن الوجود. يستطيع الوجود تعني. تحقيق الوجود ومنح الوجود إن عبارة الـ *يوجد* (الوجود) متحججه في الفعل يكون.

وقد فُكر في بداية التفكير الأوربي في الوجود؛ لكن ليس بوصفه الـ *يوجد* من حيث هو. وهذا يتراجع لصالح الـ *هبة* التي تمنحه، أعني الـ *يوجد*، والذي منذ ذلك الحين فُكر فيه فقط بوصفه الوجود بواسطة النظر إلى الوجود، وحُدّد في مفهوم من المفاهيم. إلا أن المنح "العطاء" الذي يمنح فقط *هبة*، ولكنه يتراجع ويتوقف، ونسمي نحن مثل هذا المنح "عطاء". وتبعاً للمعنى المتأمل لـ "المنح" يكون الوجود هو الذي يوجد، أعني الحَدَث أو الواقعة. وعليه، فإن الوجود يبقى في كل تحولاته مُعدّاً بهذه الصيغة. إن تاريخية الوجود تتحدد انطلاقاً من حَدَث العطاء، وليس بواسطة حَدَث معتقد غير محدد.

يعني تاريخ الوجود: حَدَث الوجود الذي في وقائعه يتراجع سواء كان العطاء أم الـ *هو* [يعطي، مع وضوحها الذاتي يُسمى هذا التراجع يونانياً "إيوخى" (مرحلة). وعليه، يكون الحديث عن مراحل حَدَث الوجود. إلا أن مرحلة لا تعني هنا فترة زمنية في داخل الحَدَث؛ بل هي الصفة المميزة للحَدَث الذي يكبح ذاته في كل مرة لصالح الإصغاء إلى الـ *هبة*، أعني الإصغاء لوجود بواسطة استقصاء الموجود إن تعاقب المراحل في حَدَث الوجود ليس عرضياً ولا يُعدّ ضرورياً. بالرغم أن ما هو ملائم يفصح فيه عن نفسه، أعني أن ما هو ضروري يفصح عن نفسه في انتهاء المراحل إلى بعضها بعضاً، فإن هذه المراحل تُغطّي في تعاقباتها بحث إن قَدَر الوجود البدئي بوصفه حضوراً تمت تعطيته مرراً كثيرة بطرق مختلفة. وعليه، يؤمن نزاع هذه

الأغطية - وهذا يُقصد به "الهدم"<sup>(١)</sup>، ويتم للتفكير التبصر في هذا الذي يتكشف بعد ذلك بوصفه حَدَث - الوجود. ولأن المرء يتصور في كل المواقع حَدَث - الوجود فقط بوصفه تاريخاً، وهذا الأخير بوصفه حَدَثاً، يُحاول بلا طائل توضيح هذا الحَدَث انطلاقاً مما تم الحديث عنه في الوجود والزمان؛ أعني "تاريخية الدازاين" (وليس الوجود). عكس ذلك يبقى الطريق الوحيد الممكن هو: أن يفكر انطلاقاً من كتابي لوجود والزمان في الأفكار المتأخرة عن حَدَث لوجود؛ أعني إجابة الفكر بما تم عرضه في "الوجود والزمان" على أنه هدم أو تحطيم العلم الأونطولوجي لوجود الموجود.

عندما قدّم أفلاطون الوجود على أنه إشكال أو مشاركة عالم المثل، وأرسطر صوّره على أنه "إنركيا"، أما عند كنت بوصفه نظرية، وعند هيجل الفكرة المطلقة وعند نيتشه إرادة القوة، فإن هذا كله ليس عبارة عن نظريات متحققة من قبل المصادفة، بل هو كلمة الوجود بوصفها أجوبة للمطلب الذي يتحدث في عطاء الوجود المتحجب بحد ذاته، أي في "يوجد الوجود". في كل مرة يُصبح الوجود المُحتفظ به في القَدَر المتواري متكشفاً للتفكير عبر مراحل تحولاته الكثيرة. إن هذا التفكير يبقى مرتبطاً داخل تراث مراحل قَدَر الوجود، وبعد هذا مباشرة، وعندما نذكر كيف ومن أين يستمد الوجود ذاته تحديده الخاص، أعني انطلاقاً من عبارة: يوجد وجود، يتجلى العطاء بوصفه منحاً. لكن كيف يمكن التفكير بالضمير [هو] الذي يمنح الوجود. إن الملاحظة التمهيدية عن الجمع بين "الزمان والوجود" تشير إلى أن الوجود كحضور، وحاضر تمت صياغته في معنى ما يزال غير محدد عبر ممة الزمان، وبالتالي بوصافة الزمان.

(1) Destruktion

من ها يغلب على الظن أن عبارة يوجد وجود، أي منح الوجود،  
تحدد الوجود بوصفه حضوراً، وبوصفه ترك الحاضر، ويمكن أن  
تكشف ما دُعي في العوالم "الزمان والوجود" بالزمان

نتابع نحن هذا التخمين ونتمتع الزمان. إن الزمان معلوم لنا  
بطريقة مشابهة بوساطة التصورات المعتادة كما الوجود؛ لكن أيضاً  
هو غير معلوم بالطريقة ذاتها، إذا ما أردت توضيح خصيصة الزمان.  
حينما تمعنا للتو الوجود اتضح لنا التالي: أن خاصية الوجود التي هي  
حيث يكون انتمائها، وحيث يكون مُحْتَظ بها، تتجلى في الـ "يوجد"  
وفي عطاءه كمنح. ليست خاصية الوجود طريقة وجود. نحن نتمتع  
الوجود في صفته الفريدة، وبعد ذلك يُعدنا الموضوع ذاته بطريقة من  
الطرق عن الوجود، ونفكر في الحَدَث الذي يعطي الوجود بوصفه  
هبة. وإذا عينا نحن هذا الشيء، نكون بذلك قد حضرنا أنفسنا لعدم  
تعدد خاصية الزمان من الآن بمساعدة السمة الدارجة المتعلقة  
بالتصورات الاعتيادية. لكن الجمع بين الزمان والوجود يُوْجِه إلى  
توضيح خاصية الزمان بوساطة النظر إلى ما قيل عن الوجود. يعني  
الوجود: الحاضر، ترك - الحاضر؛ أعني الحضور. نقرأ على سبيل  
المثال في مكان ما الخبر التالي: "وأقيم الحفل في حضور عدد كبير  
من الضيوف". يمكن أن نقول الجملة: "في [حضور] أو في الزمن  
الحاضر عدد كبير من الضيوف".

إننا بالكاد نعرّف الزمن الحاضر في ذاته، إننا نفكر أيضاً في الماضي  
والمستقبل وفي السابق واللاحق باختلاف عن "الآن" بيد أن الزمن  
الحاضر الذي يتم فهمه انطلاقاً من 'الآن' يمكن تصويره بالطبع كما  
الحاضر في حضور الضيوف إذ لا نقول أبداً ولا نستطيع أيضاً أن نقول  
هذا: إنه في "الآن" أقيم الحفل في حضور عدد كبير من الضيوف".

لكن إذا كان ينبغي علينا تحديد الزمن انطلاقاً من الزمن الحاضر، فإننا نفهم هذا الزمن الحاضر بوصفه "الآن" باختلاف عن الماضي الذي لم يعد الآن، وعن المستقبل الذي ما يزال ليس "الآن" لكن الزمن الحاضر يعني في الوقت نفسه الحضور. إلا أنك لست معتادين أن نحدد خاصية الزمان بواسطة النظر إلى الزمن الحاضر في معنى الحضور؛ بل بالأحرى يتم تصور الزمان على أنه وحدة الحاضر والماضي والمستقبل انطلاقاً من "الآن". وكان أرسطو قد تحدث عن ذلك الذي يكون انطلاقاً من الزمان، أعني عن الذي يحضر، بأنه في كل مرة يكون "لآن". إن الماضي والمستقبل ليسا شيئاً ما كموجود، وأيضا ليسا العدم المطلق، وإنما الحاضر الذي ينقصه شيء ما، أعني النقص الذي يسمى بواسطة (ليس بعد) و(لا يزال ليس) "الآن". من هذا المنطلق يظهر لزمان بوصفه تتابع لحظات "الآن"، التي يصعب تحديدها، عن هذا الذي يختفي في اللحظة المتنقضية للتو، وما قد يتبع للحظة الحالية. يقول كنت عن الزمان المتصور بهذه لطريقة: "يمتلك الزمان بعداً واحداً (نقد العقل المحض أ 31، ب 47). يقصد المرء بالتتابع الزمان المعلوم في تدبُّع سلسلة الآن، حينما يقيس الزمن ويحسب الزمان. نجد نحن الزمان -هكذا يبدو- أمامنا بشكل مباشر وملبوس عندما نمسك آلة الزمن "الساعة" وننظر إلى موقع المؤشر أو عقارب الساعة ونثبت: الساعة تكون الآن الثامنة مساءً وخمسين دقيقة. إننا نقول الآن ونقصد الزمن. لكننا لا نجد في الساعة في مكان ما الزمان الذي يُظهره الوقت، ولا على ميناء الساعة، ولا في عمل آلة الزمان. رغم أننا نعثر على الزمان في مقياس الزمن التقني والحديث (الكرونومتر). يفرض الاعتقاد التالي نفسه: كلما كان الكرونومتر أكثر تقنية ودقة؛ أعني كلما كان أكثر جدوى وأكثر دقة في التأثير بالمقياس، كلما قل الحافز للتمتع أكثر في الزمان.

نكن، أين يكون الزمان؟ هل يكون في العموم وهن يمتلك مكاناً؟  
 وضح أن الزمان ليس لا شيء. نفضل بهذا الاتجاه أن نكون حذرين.  
 نحن قلنا. يوجد زمان. سوف ننظر مرة أخرى بحذر أكبر وعناية إلى ما  
 يظهر لنا بوصفه زماناً، بأن ننظر أولاً إلى الوجود في معنى الحضور،  
 والحاضر بيد أن الحاضر (الزمن الحاضر) في معنى الحضور يختلف  
 كلياً عن الحاضر في معنى الآن؛ ذلك بأن الحاضر في معنى الحضور لا  
 يتحدد بطريقة الحاضر انطلاقاً من الآن. وقبل ذلك ظهر العكس  
 ممكناً (يُحال إلى: الوجود والزمان، المجموعة الكمية، مجلد 2، فقرة  
 81). لو أن هذا يصح لتوجب أن يدعى الزمن لحاضر بوصفه حضوراً،  
 وكل ما يتمي إلى مثل هذا الزمن الحاضر، بالزمان الحقيقي، بالرغم من  
 أن الزمان لا يجلب معه بطريقة مباشرة شيء عن الزمن لمُتصور في  
 معنى تعاقب لحظات الآن القابلة للعد.

بيد أننا حتى الآن لم نبيّن بوضوح أكثر ما المقصود بالزمن  
 الحاضر في معنى الحضور. إن الوجود يُعدهد على نحو متجانس  
 بوصفه الحاضر وترك الحضور، أعني الكشف، بماذا نفكر نحن عندما  
 نقول "حاضر؟". إن الماهية تعني الدائم. نكن نظمن نحن لمجرد أن  
 نفكر في الدائم بوصفه استمراراً، ونفكر في هذا الاستمرار أو  
 الديمومة في ضوء تصور الزمن المعتاد بوصفه خط الزمن الممتد من  
 لحظة من لحظات الآن إلى التي تليها. إن الحديث عن الحاضر يستلزم  
 إدراك اللحظة الزمنية داخل الدائم والديمومة.

إن الحاضر يخصص ويعي الزمن الحاضر، وجود مقابل لنا نحن  
 البشر نكن من نكون نحن؟ لا بد أن تبقى حذرين أثناء الإجابة إذ قد  
 يحدث بأن يتحدد، بطريقة ما، ما يميز الإنسان كإنسان انطلاقاً مما يجب  
 علياً أن تتأمنه؟ أعني الإنسان المقتدر على الحضور، والذي انطلاقاً من

مثل هذه الخصوصية والمقدرة تكون طريقة حضوره في كل ما هو حاضر وغائب يقف الإنسان داخل إمكانية الحضور، ولكن على نحو بأنه يستقبل الحاضر الذي يوجد بوصفه هبة، وبأنه يدرك ما يظهر في ترك الحضور Anwesenlassen وعليه، فإن الإنسان لو لم يكر دائماً المستقبل للهبة من منح الحضور "أو من" يوجد حضوراً، لما بلغ الإنسان إلى هذا الممتد في الهبة، ولبقي بعد ذلك الوجود أثناء غياب الهبة، ليس فقط محتجباً ولا مُغفلاً بل لبقى الإنسان نفسه مستثنى من حيز يوجد وجود "أو من حيز الوجود. ولما كان الإنسان إنساناً.

وبذا يبدو الأمر كما لو أننا بوساطة الإشارة إلى الإنسان قد تخلينا عن الطريق الذي نرغب أن نسلكه في تفكيرنا في خاصية الزمان. وهذا صحيح بمعنى من المعاني. رغم أننا أقرب مما نعتقد إلى الموضوع الذي هو الزمان، والذي ينبغي أن يتجلى على نحو خاص انطلاقاً من الزمان الحاضر بوصفه حضوراً.

يعني لحضور: الدائم المتصل بالإنسان والمتعلق به ولُمُقيم الممتد إليه. نكن من أين يكون أصل مثل هذا الاتصال أو التعلق المادّي الذي ينتمي إليه الحاضر من حيث إنه يوجد حضوراً؟ صحيح أن الإنسان يبقى متصل بالحاضر لكل ما يحضر دون أن يلاحظ هو خاصية لحاضر ذاته. نكن وبالمثل يخصص دائماً أيضاً الغائب. وهكذا فإن أشياء شتى لم يعد حضورها بالطريقة التي نعرفها نحن عن الحاضر في معنى الزمان الحاضر ولكن أيضاً هذا الحضور الذي لم يعد يحضر بطريقة مباشرة في غيابه؛ أعني في طريقة الذي كان يخصص. إن هذا لا يروى كما المقضي بشكل تام من لحظة الآن السابقة. نكن الـ - كان" أي الماضي يحضر بالأحرى بحسب طريقته الخاصة، وفي هذا الماضي يُمدُّ الحاضر.



والغائب يخصصنا أيضاً في معنى ما لم يعد حاضراً تبعاً لطريقة الحاضر في معنى القادم إلينا إن الحديث عن القادم إلينا تحول أثناء ذلك إلى طريقة حديث، حيث يسمع المرء قائلا يقول. "لقد بدأ المستقبل"، وهذا الشيء لا يكون، لأن المستقبل لا يبدأ أبداً من حيث إن الغائب بوصفه حضور ما لم يعد حاضراً يتصل بنا أو يخصصنا بطريقة من الطرق؛ أعني أنه يحضر كذلك مباشرة كما الذي كان، ففي المستقبل وفي الآتي إلينا يُمدُّ الحاضر. إذا لاحظنا نحن مرة أخرى بعناية ما قيل فإننا سوف نجد في الغائب - سواء كان ماضياً أم المستقبل - طريقة الحضور والقرب التي لا تتطابق على الإطلاق مع الحاضر في معنى الزمن الحاضر المباشر. وبالتالي يصح أن نلاحظ أن ليس كل ما يمتلك حضوراً هو بالضرورة الزمن الحاضر؛ إنه أمر غريب.

غير أننا نجد مثل هذا الحاضر (ما يمتلك حضوراً)، أعني المتصل بنا والممتد إلينا، أقول: إننا نجده في الزمن الحاضر. وفي هذا الزمن الحاضر يُمدُّ الحاضر.

كيف ينبغي لنا أن نحدد هذا الأمر في الحاضر، وفي الماضي (الكان)، وفي امتداد الحاضر المتحرك داخل المستقبل؟ هل يكون هذا العطاء أو الامتداد فيما يتصل بنا أو ينبغ إلينا، أو أنه يتصل بنا؛ لأنه هو بحد ذاته امتداداً وعطاء؟. ويصح هذا القول الأخير. الوصول (القدوم)، بوصفه ما لم يعد زمناً حاضراً، يمنح ويجلب بالوقت نفسه هذا الذي لم يعد زمناً حاضراً، أعني الماضي، ويمنح عكس ذلك هذا الماضي (الكان) المستقبل. وفي علاقة تبادلية لكليهما يمتد ويأتي بالوقت نفسه الزمن الحاضر "بالوقت نفسه" تقول وتحدث عن امتداد متابع للمستقبل، وللماضي، والحاضر. أعني الوحدة لميزة لصلة الزمان

وجليّ هنا أن هذا الإجراء ليس مناسباً أو سديداً على أساس أنه  
توجب علينا أن نحدد وحدة الامتداد للزمان المُشار إليها لتو،  
وبالتالي أن المحددها بصفقتها الزمان. إذ إن الزمان نفسه ليس الشيء  
الزمني بحيث يكون شيئاً موجوداً. وعليه، يكون ممنوع عليّ أن نقول:  
يكون المستقبل، والماضي، والحاضر، وهي 'يا لوقت نفسه'  
موجودة؛ رغم أن امتدادها المتتابع ينتمي إلى بعضه البعض، إن  
وحداتها (الأقسام الزمان) المتّحدة يمكن أن تُحدد انطلاقا من  
خاصيتها، أعني انطلاقا من كونها متصلة ببعضها البعض. لكن، بماذا  
هي متصلة؟ ليس بشيء آخر غير ذاتها، وهذا يعني: الحاضر الممتد  
أو المتصل داخليا. وبهذا يتضح ما نسميه أو نعنيه بالزمان، والمكان  
الزمان-المكان. لكن لم نعد نقصد بكلمة الزمان سلسلة لحظات  
الآن المتعاقبة. وبالتالي لم يعد يعني "الزمان والمكان" مجرد مسافة  
بين نقطتي الآن في الزمان المحدود، والتي تعني بها أي المافة عندما  
نثبت على سبيل المثال أنه في الزمان والمكان حدث هذا الحدث أو  
ذاك لمدة خمسين عاماً. يُسمى حالياً مصطلح الزمان - المكان لمنفتح  
"المنكشف" الذي يتضح في امتداد القدوم والانقضاء والحاضر  
المتصل ببعضه البعض. فقط هذا المنكشف أو المنفتح يمنح بالنسبة  
لنا المكان المعلوم والمعتاد وصياغته الممكنة.

إن الاتصال الواضح 'المُضيء' للمستقبل والماضي والحاضر مع  
بعضهم البعض هو نفسه قبل-مكاني "مكان أولي"؛ ولهذا السبب  
يستطيع أن يمنح لمكان، أعني أن يُعطي المكان

وإن الفهم الاعتيادي للحقبة الزمنية في معنى المعدّ المُقاس  
لفظتين زمنيّتين هو نتيجة عدّ الزمان أو حساب الزمان. وبوساطة هذا

الحساب يُقاس الزمان المتصورُ وذو البعد الواحد عددياً بوصفه خطأً ومقياساً (بارامتر). إن بُعد الزمان المعكّر فيه بهذه الطريقة بوصفه تعاقب سلسلة لحظات الآن مقتبس من تصور المكان بأبعاده الثلاثة لكن، قبل كل حساب للزمان وبشكل مستقل عن هذا الحساب يكمن في امتداد الزمان (الماضي والحاضر والمستقبل) والمتصل ببعضه البعض خصيصة الزمان - المكان للزمان الفعلي. وبالتالي فإن ما يخص الزمان الحقيقي، والزمان الحقيقي فقط، هو ما نسميه أو نطلق عليه بسهولة ويسوء فهم "البُعد" و "ذا أبعاد".

انطلاقاً من التفكير في هذا الامتداد يتجلى الزمان الفعلي أو الحقيقي بوصفه الزمان بأبعاد ثلاثة. وأن البُعد - إذا تكرر - فإنه لا يتم التفكير فيه بوصفه مجالاً للقياس الممكن، بل بوصفه الامتداد عبر، وبوصفه الامتداد الواضح. وهذا الأمر يُمكننا فقط من تصور وتحديد مجال أو محيط القياس.

لكن من أين تتحدد وحدة أبعاد الزمان الفعلي الثلاثة، أعني طرفه الثلاثة المتحركة داخل بعضها البعض فيما يتعلق بالامتداد للحاضر على نحو خاص؟. إن قد سمعنا أنه سوء في قدوم ما لم يُصبح بعد حاضراً أم في الذي "كان" لما لم يعد حاضراً، وحتى الحاضر نفسه يتحرك في كل مرة نوع من الدنو والحضور، أعني لحاضر. إن هذا الحاضر الذي ينبغي لتفكير فيه على هذا النحو، ولا يمكننا أن نُلحقه ببعد من الأبعاد الثلاثة للزمان، وأعني به الزمن الحاضر؛ بل بالأحرى تكمن وحدة أبعاد الزمان الثلاثة في مرور كل واحدة إلى الأخرى. ويتجلى هذا التمرير بوصفه الزمان الفعلي، أعني الامتداد (المانح) المتحرك في خاصية الزمان، أي ما يشبه لبعد الرابع، ليس فقط كشيء بل انطلاقاً من الموضوع. والزمان الفعلي ذو بُعد رابع

لكن ما نطلق عليه نحن البعد الرابع هو بحسب الموضوع البعد الأول؛ أعني الامتداد المحدد للكُل يستجلب الامتداد المانع في المستقبل والماضي وفي الزمن الحاضر في كل مرة (لهذه الأقسام) حضوراً خاصاً. ويتميز البعد الرابع بوضوح ويتصل ببعضه بعضاً في مكان قريب حيث تبقى انطلاقاً منه الأبعاد الثلاثة بقرب بعضها ولذلك نطلق نحن على البعد الأول (البعد الرابع) بالمعنى الحرفي الامتداد البادئ حيث تكمن وحدة الزمان الفعلي، أي القرب المقرب، القُرب أو الدنو هي كلمة مستخدمة أولاً من قبل كُنت. وهي حيث تبقى بعيدة تقرب الماضي والزمن الحاضر والمستقبل من بعضهما البعض. وحيث يرفض القُرب قدومه أو مستقبله كزمن حاضر، فإنه يُبقي الماضي مفتوحاً. وهذا الاقتراب للقريب يبين القدوم من المستقبل حيث يمنع في المجيء الزمن الحاضر. وبذا فإن القُرب المقرب يحوز صفة الرفض والمنع. هو يُوحد في المقدمة طرق امتداد أو منح الماضي والزمن الحاضر والمستقبل في وحدتهم. إن الزمان لا يكون، بل يوجد الزمان. إن المنح أو العطاء الذي يُعطي الزمن يتحدد انطلاقاً من اقرب المانع - الرفض. إنه يضمن انفتاح الزمن - المكان وصور ما هو مرفوض في الماضي وما هو ممنوع في المستقبل. إننا نسمي العطاء الذي يمنح الزمان الفعلي الامتداد الحاجب - الكاشف. ومن حيث إن الامتداد نفسه عطاءً، فإنه يحجب منح عطاء في الزمان الفعلي. لكن، أين نجد الزمن - المكان؟ يمكن أن يكون السؤال في الظاهر مدحاً، إلا أننا لا يجوز لنا أن نسأل بهذه الطريقة عن أين، عن مكان الزمان إذ إن الزمان الفعلي نفسه، أعني محال امتداد الأقسام الثلاثة امتحددة بواسطة القُرب المقرب هو المكانية الأولى التي تسق كل مكان والتي يوجد بوساطتها أين ممكن

صحيح أن الفلسفة فكرت في وقت ما في الزمان، وسألت أيضاً إلى أين ينتمي الزمان. وبذا كن قد تم النظر بشكل خاص إلى الزمان الخاضع للحساب بوصفه مجرى تعاقب سلسلة لحظات الآن ولعل المرء يُبَيِّن أن الزمان المحدود والذي بحسب بوساطته لا يمكن أن يوجد بدون النفس وبدون لشعور أو النفس *ψυχή* ، ولا بدون الوعي ، ولا بدون الروح وأخيراً ولا بدون العقل "Der Geist". وعليه ، فإن الزمان لا يوجد من دون الإنسان. لكن ، ما المقصود بهذه العبارة: ليس من دون؟ هل الإنسان مانح الزمان أم مُستَقْبِلُه؟ وعندما يكون الإنسان مُستَقْبِل الزمان ، فكيف يستقبل الإنسان الزمان؟ هل يكون الإنسان أولاً وقبل كل شيء إنساناً لكي يستقبل الزمان ويعي ارتباطه أو علاقته به؟ الزمان الفعلي هو القُرب الخاص للحاضر ، ولا امتداده. المُشَفُّ بأقسام ثلاثة؛ أعني الماضي والحاضر والمستقبل. إن الزمان يصل إلى الإنسان من حيث هو على نحو بأن الإنسان يستطيع فقط أن يكون إنساناً، أعني أن يوجد داخل امتداد الأقسام الثلاثة ويحتمل القُرب المحدد للامتداد المانع - الرافض. إن الزمان ليس صنيعة الإنسان، ولا الإنسان صنيعة الزمان. فهنا لا يوجد إنسان بل يوجد فقط منح أو عطاء في المعنى المشار إليه، أعني يوجد امتداد مُشَفُّ للزمان - المكان.

ولكن قد تم الإقرار بأن طريقة المنح التي يوجد فيها الزمان تحقق التعديد الموصوف ، حيث إننا نوحده دائماً أمام لغز الضمير [هو] الذي نذكره في الحديث عندما نقول عبارة: إنه يوجد زمان يوجد وجود. وبذا ينمو الخطر بأن نعين اعتبارياً بوساطة تسمية الضمير [هو] سُلطة غير معرفة تعمل أو تسعى إلى كل منح أو عطاء للوجود والزمان. بيد أننا نفرق من كل ما هو غير محدد وما هو غير مُعرَّف،

وتتجلب كل أمر اعتباري، طامناً أنا وضعت تحديداً وتعريفاً للمنح الذي حاولنا أن نطهره؛ أعني انطلاقاً من الحذر إزاء اوحود كحضور. والزمن بوصفه امتداد إضاءة تعددات الحضور. إن العطاء أو المنح في وجود الوجود؛ أي في عبارة يوجد وجود يتجلى بوصفه قدراً، وبوصفه حدث الوجود داخل تبدلات الحاضر المرحية، وإن المنح أو العطاء في "يوجد زمان" يتجلى بوصفه الامتداد المضيء لمجال البعد الرابع. ومن حيث إنه يفصح عن نفسه في الوجود الشيء نفسه كما في الزمان، فإنه يقوي الظن المشار إليه بأن الزمان الفعلي، أعني امتداد أقسام أو أبعاد امتداد الانفتاح، يكشف بوصفه [هو] منح للوجود، أعني مانع للحاضر. يصبح الظن يقيناً إذا ما لاحظنا أن الغائب يظهر أيضاً ود ثماً بوصفه طريقة الحاضر.

إذا تجلى في اد "كان" الماضي، الذي يجعل ما ليس بعد حاضراً عبر رفض الزمن الحاضر، فإنه يتجلى ويظهر فيما هو قادم إليها، والذي يجعل ما لم يصبح بعد حاضراً حاضراً عبر منع الزمن الحاضر. إنه تلك الطريقة للامتداد المضيء الذي يظهر كل شيء حاضراً. وبالتالي يظهر الزمان الفعلي بوصفه الضمير Es "هو" الذي نذكره نحن في القول: [هو] يوجد وجود. إن القدر الذي يوجد فيه وجود يكمن في امتداد الزمان. هل يتجلى الزمان عبر هذه الإشارة بوصفه الـ [هو] المنح للوجود؟ كلا. على الإطلاق. ذلك أن الزمان نفسه يبقى هبة الوجود التي تصون مجال منحه الممتد في الحضور. ومن هنا يبقى الـ [هو] غير محدد وغير معرف. أي يبقى لعزاً، وبقى نحن أيضاً في حيرة. في مثل هذه الحال ليس من الحكمة في شيء أن نحدد الـ [هو] الذي يمنح ويُعطى انطلاقاً مما حُدد بوصفه منحاً وعطاءً. ويتجلى هذا بوصفه قدر الوجود وبوصفه لزمان في معنى الامتداد

المضيء. أو هل نكون نحن لهذا السبب فقط في حيرة؟ أعني لأنني أخطأنا من خلال التحدث عن اللغة وبشكل أدق عن التأويل القواعدي للغة، ومن الخطأ الذي تبصرنا فيه الـ[هو] الذي ينبغي أن يوجد، أعني أن يعطي، لكن الذي حتى الآن لا يوجد؟ إذا قلنا: يوجد الوجود. يوجد الزمان، فنحن نلفظ جُملاً. تألف الجملة بحسب القواعد اللغوية من موضوع الجملة (مبتداً) ومحمول الجملة (خبر)، من فعل وفاعل. إن الفاعل "مبتداً الجملة" لا يجب بالضرورة أن يكون فاعل بمعنى أن أو بمعنى شخص ما. إن قواعد اللغة والمنطق يفهمان جمل الضمير بوصفها غير شخصية وجمل من دون فاعل. إن الضمير [هو] ينقص أو غير موجود في اللغات الهندو-جرمانية الأخرى، وفي اليونانية، وفي اللاتينية على الأقل بوصفها كلمة خاصة ومقطع صوتي ولا يعني رغم ذلك أنه لم يتم التفكير في المعنى داخل الـ[هو] في الكلمة اللاتينية تمطر *pluit*، [هي] تمطر. وفي الكلمة اليونانية يضطر *prax*، [هو] يفعل ضرورة.

لكن ما المقصود بهذا الـ[هو]؟ إن علماء علم اللغة وفلسفة اللغة تمنعوا كثيراً في هذا الأمر دون أن تُكتشف إجابة صحيحة. إن حقل المعنى المقصود في الضمير [هو] يمتد مما لا أهمية له إلى القوى الغيبية *Dämonische*. يُعرف الـ[هو] في القول: [هو] يوجد وجود، و[هو] يوجد زمن شيئاً ما مميزاً والذي لا مجال لتحديث عنه هنا. لأجل هذا نكتفي نحن بتأمل جوهرى. فبحسب التأويل القواعدي - المنطقي يتجلى ما يُخبر عنه بوصفه موضوع الجملة، أعني الموجود الحاضر بطريقة من الطرق إن الذي يخبر به عن الموضوع بوصفه خبر أو ما يحمل على الموضوع بوصفه محمولاً يتجلى في كونه الصفة مع الحاضر: مع الحاضر، إنه الحادث: قاعة المحاضرات [تكون] مُضاءة.

إن في الضمير هو لعبارة [هو] الوجود يوجد يتحدث حاضر\* عما يعيب، وكذلك وجود في معنى من اسمعاني، وإذا وضعنا نحن هذا الوجود مكان الضمير فإن العبارة بعد ذلك تقول: [هو] الوجود يوجد تماماً مثل وجود يمسح وجود. وبالتالي بعيد نحن إشارة الصعوبات المُشدر إليها في بداية المحاضرة: الوجود [يكون] مثل الزمان [يكون]. وعليه، نترك محاولتنا تحديد الـ[هو] على نحو مستقل في ذاته. ونُبقي النظر إلى أن: الـ هو يسمي بحال من الأحوال قبل كل شيء، في التأويل المتاح حضور لغائب.

نظراً إلى أنه لا تُعالج في القول: [هو] الوجود يوجد، و[هو] الزمان يوجد عبارات عن الموجود، لكن بنية الجملة تُعطي فقط بوساطة انظر إلى مثل هذه العبارات عبر القواعد الرومانية واليونانية، فننا نلاحظ في الوقت نفسه أن المعالجة في القول: [هو] الوجود يوجد، و[هو] الزمان يوجد خلافاً لكن ما يظهر لا تدور حول لعبارات التي تكون دائماً مثبتة في بنية الجملة للعلاقة مبتدأ - خبر أو فعل - فاعل أو موضوع - محمول. لكن، كيف ينبغي لنا من جهة أخرى أن ننظر أو نعين الـ هو المقول في العبارتين المُشدر إليهما: [هو] الوجود يوجد، و[هو] الزمان يوجد، ببساطة هكذا: بأن نفكر في هذا الـ[هو] انطلاقاً من المنح أو العطاء الذي ينتمي إليه: المنح أو العطاء كقدر، والعطاء كامتداد مُضيء. وكلهما ينتميان إلى بعضهما البعض من حيث إن ذلك الحدث يكمن في هذا الامتداد المُضيء. إنه في قدر حدث الوجود وفي امتداد الزمان يتجلى بحسب خاصيتهما إهداء "هبة" وامتلاك ما، أعني إهداء للوجود وامتلاك له بوصفه حضوراً وللزمان بوصفه مجل العلن "الانكشاف". إن ما يحدد الزمان والوجود بحسب خاصيتهما، أعني في امتنانهما



إلى بعضهما بعضاً بسميه: الحدث. والذي تعنيه أو تسميه هذه الكلمة يمكننا فقط أن نفكر انطلاقاً منه في ما يُفصح عن نفسه في الحذر إزاء الوجود وإزاء الزمان كحدث، وكامتداد في المكان الذي يتمي كلا من الزمان والوجود. لقد سمينا كليهما، سواء الوجود أم الزمان، أشياء. وتركت العلاقة بين كليهما في اتصالهما ببعضهما البعض بلا تحديد.

ومن هذه اللحظة يتجلى ما يجعل كلا الشئيين أو الموضوعين (لزمان والوجود) يتمي إلى بعضهما بعضاً؛ ليس بحسب خاصيتهما فقط، بل ما يصونهم وما يحتفظ بهما في انتمائهم المشترك. وهذه الحالة أو الوضع هو الحدث. إن الحالة لا تنضاف في وقت متأخر كملاقة زائدة بين الوجود والزمان. وهذه الحيثية "الحالة" أو العلاقة بين الوجود والزمان تخص فقط الوجود والزمان وتظهر انطلاقاً من ارتباطهما وخاصيتهما؛ أعني بوساطة الحدث المتحجب في الامتداد المضيء وفي القدر. وبالتالي يتجلى الـ[هو] النائح في عبارة الوجود يوجد والزمان يوجد بوصفه الحدث. إن العبرة هي صحيحة لكنها بالوقت نفسه غير حقيقة؛ أعني لأنها تحجب عنا العلاقة أو الحالة بين الوجود والزمان. وذلك أننا نكون قد تصورنا الحالة على نحو مفاجئ بوصفها شيئاً ما حاضراً، وبينما نحن نحاول أن نفكر في الحضور من حيث هو. لكن ربما نتخلص نحن بضربة واحدة من كل الصعوبات والتوضيحات الشاقة والظاهرة أنها غير مجدية، إذا ما قمنا بطرح سؤال بسيط ومن ثم أجبتنا عليه: ما هو الحدث Das Ereignis؟.

وفي هذا الاتجاه يكون السؤال المبني مشروعاً. ماذا يعني هـ أن نجيب، وماذا يعني الجواب؟ يُقصد بالإجابة هنا القول الذي يطاس أو

يناسب الحالة التي ينبغي التفكير فيها، أعني القول الذي يُناسب الحدث. لكن إذا امتنعت الحالة أن تقول عبارة عن الحدث بطريقة ما، فإننا نكون مضطرين على التحلي عن العبارة المتوقعة داخل السؤال المطروح. لكن، يعني هذا الاعتراف بعدم القدرة على التفكير هنا أن نفكر موضوعياً بما ينبغي التفكير فيه. أم أنه من الحكمة ألا نتخلى فقط عن لإجابة بل عن السؤال نفسه؟ وبذلك نسأل نحن عن [ما هو]، أعني عن الماهية، وعن كيفية وجود الحدث، أعني عن كيفية حضوره. ومع هذا السؤال الفارغ: ما هو الحدث؟ نستعلم نحن عن وجود الحدث. لكن إذا كان الوجود يتجلى بذاته من حيث هو في انتمائه إلى الحدث ويتحدد انطلاقاً منه، فإننا نعود بعد هذا للسقوط مع السؤال المشار في ما تم تحديده قبل كل شيء، أعني تحديد الوجود انطلاقاً من الزمان. إن هذا التحديد يتجلى انطلاقاً من الحذر أمام الله الذي يمنح في التلميح عبر طرق المنح أو العطاء داخل بعضها البعض الحدث والامتداد. إن قدر الوجود يكمن في الامتداد المنحجب - لمضيء للحاضر المتعدد في المجال المفتوح للزمان - المكان. لكن يكمن الامتداد من جهة بوساطة قدر الوجود في الحدث. وهذا يعني أن خاصية الحدث تُحدد أيضاً معنى ما سُمي هنا يكمن". إن ما قيل للتو يسمع ضرورة بطريقة من لطرق الحديث عن كيفية عدم التفكير في الحدث. إننا لا يمكننا أن نتصور مرة أخرى ما هو مسمى بوساطة الاسم الحدث" في ضوء المعنى الاعتيادي للكلمة، حيث إن معنى الكلمة يفهم الحدث في معنى "حادثة واحداث، وليس انطلاقاً من الخاصية بوصفها الامتداد الصائن والمضيء وبوصفها القدر لو أن المرء سمع قائلاً يقول أن الاتفاق المرع د خل المجتمع الصناعي الأوربي هو حدث أوربي ذو أهمية

تاريخية. وإذا انحصرت الكلمة "حدث" فقط في علاقة توضيح الوجود، وفهم المرء هذه الكلمة فقط بحسب المعنى الدارج، فإنه يكون من الضرورة بمكان أن نتحدث عن حدث الوجود، ذلك أنه بدون الوجود لا يستطيع أي موجود من الموحودات أن يكون وبالتالي يمكن أن ينحل الوجود صفة الموجود الأعلى وصفة المحدث ذو المعنى لكل ما يوجد.

وعليه، فإن المقصد الوحيد لهذه المحاضرة هو النظر إلى الوجود بذاته بوصفه حدثاً. وإذا كان المسمى بوساطة الكلمة "الحدث" يتلفظ بشيء آخر مختلف كلياً، فإن هذا يكون ساذجاً ومربكاً دائماً لأن "كـ" als يفكر فيها في معان متعددة. وإذا افترضنا أننا تركنا بالنسبة لتوضيح الوجود المعنى المعتاد لكلمة "الحدث" واتبعنا المعنى المبين في قدر الوجود والامتداد المضيء للزمان - المكان، فإن الحديث عن الوجود كـ "حدث" يبقى غير محدد.

الوجود كـ "حدث": إن الفلسفة فكرت سابقاً في الوجود انطلاقاً من الموجود كـ فكرة أو صورة، وكـ "أركيا"، وكفص، وكإرادة والآن يمكن للمرء أن يفكر في الوجود كـ حدث. هكذا تم فهم الوجود. إن الحدث يعني التأويل المتحول للوجود والذي إذا تكوّن بالفعل يعرض سير الميتافيزيقا. تعني الـ "كـ" في هذه الحال: الحدث كـ طريقة للوجود، ويصنّف تحت مفهوم الوجود والذي يبني مفهوماً نموذجاً مضبوطاً. ولكن إذا فكرنا نحن كيف تمت المحاولة لتأسيس الوجود في معنى الحاضر، وفي معنى ترك الحاضر الذي يوجد في القدر، والذي يكمن من جهته في الامتداد المتحجب المضيء للزمان الفعلي، فإن الوجود يتمي بعدئذ إلى الحدث نفسه. ومن هنا يستمد العطاء وهته تحديدهم. بعد ذلك ممكن أن يكون الوجود طريقة الحدث، وليس

الحدث طريقة الوجود. وقد يكون اللجوء إلى مثل هذا العكس ساذج جداً. وهذا لا يفكر في الحالة Sachverhalt. إن الحدث ليس هو المفهوم الأعلى الشامل الذي يُصنّف تحته مفهومي الزمان والوجود. إن علاقات الترتيب لمنطقي لا نقول شيئاً هب، إذن، بأن نتمتع نحن الوجود بذاته ونتبع خاصيته، فإن هذا الوجود يتجلى "كـ" هبة منح الحضور المكفولة عبر امتداد الزمان. إن هبة الحضور هي خاصية الحدث. والوجود نفسه يغيب في الحدث. في العبارة: الوجود "كـ" حدث تعني الـ "كـ" الآن: الوجود، وترك الحاضر ممنوحاً داخل الحدث، والزمان ممتداً داخل الحدث. إن الزمان والوجود يحدثان داخل الحدث. وما هذا بعد ذاته؟ هل يُقال المزيد عن الحدث؟.

لقد فُكر على طريق بحث الوجود مراراً؛ لكن لم يتم الحديث عن شيء خاص، أعني أن التراجع<sup>(1)</sup> ينتمي إلى المنح كعطاء، وهذا يعني أنه ثمة رفض للزمن الحاضر ومنع للزمن الحاضر في امتداد الماضي والمستقبل. إن المسمى الآن: التراجع Ansichhalten، الرفض Verweigerung، والمنح Vorenthalten، يتحلى بما يشبه التواري Sichentziehen، وباحتصار يُسمى: تواريّاً. لكن من حيث إن طرق المنح (العطاء والامتداد) المحددة للتواري تكمن في الحدث، فإن التواري نفسه ينتمي إلى الحدث وتوضيح هذا الأمر لم يعد موضوع هذه المحاضرة. (إنه في كل الاختصارات وبحسب أسلوب المحاضرة غير كاف الإشارة إلى خاصية ما في الحدث. إن المنح في قدر الوجود تم تحديده كـ عطاء حيث يتراجع المانع ذاته ويتواري عن نزع التحجب في التراجع

(1) Ansichhalten تعيد هذه لكلمة هنا نوع من التسمية للعمل an sich halten،

كتب أو صط نفسه

يتجلى في الزمن الفعلي وفي الزمان- المكان امتداداً. لا كان (الماضي)، وإذن رفض الزمن الحاضر، وهذا يعني امتداداً لما لم يعد بعد الزمن الحاضر. ويتجلى في امتداد المستقبل منع الزمن الحاضر، وهذا يعني امتداد ما ليس بعد الزمن الحاضر. إذا كان قدر الوجود يكمن في امتداد الزمان، وهذا الزمان يكمن بدوره بمساحة قدر الوجود في الحدث، فإن الخاصية تتبدى في الحدث بأن تتواري خاصية نزع التحجب بلا قيد. إن التفكير انطلاقاً من الحدث يعني: إنه ينتزع في المعنى المذكور حيازته لذاته. إن نزع الحيازة أو الامتلاك ينتمي إلى الحدث من حيث هو. بيد أنه عبر هذا الانتزاع لا يهجر الحدث ذاته، بل يصون ما يخصه.

إننا نعاين الخاصية الأخرى في الحدث حالما نتأمل بوضوح على نحو كاف ما قبل. إنه في الوجود كحاضر يظهر أمراً، أي القرب، يخصنا نحن البشر على نحو بأن في إدراكنا وتبيننا لهذا الأمر نبلغ إلى الوجود المحدد للوجود الإنساني وهذا التبيين لعلاقة الحاضر يكمن في الوجود داخل مجال الامتداد، الذي يوصلنا إلى البعد الرابع للزمان الفعلي. ومن حيث إنه يوجد الوجود وكذلك الزمان فقط في الحدث، فإن الحدث يتميز بأن الإنسان كإنسان يُدرك الوجود، وبأنه يوجد داخل الزمان الفعلي الذي يحضر إلى خاصيته. وعلى هذا النحو جدير بالإنسان الانتماء إلى الحدث. إن هذا الانتماء يكمن في التمثل الذي يحدد الحدث. وبوساطة التمثل يُفسح المجال للإنسان داخل الحدث. ولهذا السبب لا نستطيع أبداً أن نضع الحدث أمامنا بوصفه مقابلاً وبوصفه الجامع للكل. وبالتالي فإن التفكير المُعتس والذي يتصور، يُطابق الحدث شكل أقل من القول القائل (الخسري). ومن حيث أنه يمكن التفكير سواء في الزمان أم في الوجود كمنح للحدث

انطلاقاً من هنا، فإنه يجب أيضاً أن يُفكر في علاقة المكان بالحدث. ويمكن بالطبع أن ينجح هذا الأمر إذا كنا فهِمنا أولاً وقبل كل شيء أصل المكان انطلاقاً من خاصية المكان المفكر فيها على نحو كاف. (قرون: المحاضرات والمقالات، 1954، ص 145، ف ف).

إن المحاولة في (الوجود والزمان) لُرد مكانية الدارين إلى الزمانية هو أمر متعذر. صحيح أنه خلال التلميح بوساطة الوجود ذاته والزمان ذاته، وخلال النظر إلى قدر الوجود وامتداد الزمان - المكان أتيح ملاحظة ما يقول الحدث، لكن، هل نصل على هذا الطريق إلى شيء آخر غير بناء الأفكار؟ انطلاقاً من شرك هذه الريبة يتحدث الرأي القائل: أنه قُدِّر للحدث أن يكون موجوداً مسبقاً. بيد أن الحدث لا يكون، ولا يوجد. وبذا يقول أحدهم كما يقول الآخر إن هذا يعني قلب للموضع كما لو أننا نريد استجلاب النبع من النهر.

ماذا يبقى أن نقول ؟ فقط هذا: إن الحدث يحدث. وبالتالي نقول نحن انطلاقاً من الشيء ذاته عن الشيء ذاته نحو الشيء ذاته. وبحسب الظاهر لا يضيف هذا شيء آخر. إنه لا يقول شيئاً طالما أننا نسمع القول كمجرد جملة ونصدّر المسموع فيه بوساطة علم المنطق. لكن كيف إذا أخذنا بالقول بشكل دائم ومستمر وفكرنا فيه بوصفه مضمون تأملنا على أن الشيء نفسه لم يكن مرة شيئاً جديداً؛ بل قدبما لكل قديم في التفكير الأوربي. الغرق في القدم الذي يتحجب في الاسم اليش "لا تحجب"؟

ينبثق انطلاقاً مما أُلمح بوساطة هذه البديهة بالنسبة لكل الدوافع الأساسية للتفكير إلزام ما، وهو يربط كل تفكير بحيث يخضع فيه التفكير للمسمى الذي ينبغي التفكير فيه. ولقد حدث أن تم التفكير تلميحاً في الوجود بوساطة الزمان الفعلي في خاصيته - انطلاقاً من الحدث - دون الرجوع إلى علاقة الوجود بالمرحود.

إن التفكير في الوجود بمعزل عن التفكير في الوجود يعني التفكير في الوجود دون الرجوع إلى الميتافيزيقا. وعليه، يصح التخلي عن تحطيم الميتافيزيقا لأجل ترك الميتافيزيقا نفسها. وإذا كان ثمة ضرورة للتحطيم، فإن هذا التحطيم يخص ذلك التفكير الذي يلج علي نحو خاص إلى الحدث لكي يقول - انطلاقا من الحدث - ال[هو] ويخبر عن هذا الهو.

ويحدث دائما أن تُحطم العوائق التي تجعل مثل هذا القول غير كاف. إن عائقا من هذا النوع يبقى، وكذلك القول عن الحدث في طريقة هذه المحاضرة. لقد تمت تسميته وقوله فقط في جمل خبرية.







## الفصل الثاني

### محضر لحلقة دراسية عن "الزمان والوجود"

تمت الإشارة تمهيدياً إلى بعض الأشياء التي تخدم فهمنا أفضل للمحاضرة، وتساعد بالتالي في الاستعداد للحلقة الدراسية وقد تمت خلال هذه الإشارة ملامسة الأسئلة والموضوعات التي تم في جزء منها إيضاحها، وفي جزء آخر حددت الخلفية التي تسير عليها الحلقة الدراسية جاءت محاولة هذه الحلقة الدراسية انطلاقاً مما تمت مناقشته. فهي تختلف جوهرياً عن الحلقات الدراسية الأخرى التي أقامها هيدغر خلال مسيرة نشاطاته العلمية. وبعبارة أكثر وضوحاً، إن هذا الاختلاف يظهر في عدم تأسيس نصاً ميتافيزيقياً؛ بل بصاغ نص هيدغر بالدات. إنه في المحاولة لمناقشة ما قيل في المحاضرة مجازفة أكثر مما كان في المحاضرة نفسها. إن المجازفة تكمن في الحديث في جمل خيرية عن شيء ما لا تناسه طريقة الإحसार. ويمكن بالطبع معانية أنه لا تعالج مجرد العبارات أو الأتوال؛ بل تعالج الإجابة المُعدة بوساطة لتساؤل، والتي تحاول أن توافق الوضع الذي تعالجه. وفي هذا كله - العبارات، والتساؤل والإجابة - تكون خبرة الموضوع بذاته مفترضة.

إن السمة العملية للحققة الدراسية كانت بذلك شعبتين: فمن جهة، تريد هذه الحلقة الدراسية أن تشير مباشرة إلى الموضوع الذي انطلقا من طبيعته الذاتية بأبى على العبارة الخيرية. ومن جهة ثانية توجب عليها محاولة تحضير المشتركين بما لديهم من حيرة لمواجهة الخبرة الخاصة لما قيل؛ أهني خبرة شيء لا يمكن الكشف عنه. وإن محاولة الحديث عما قيل في معنى الاستعداد لمثل هذه الخبرة دشنت مجزفة الحلقة الدراسية. وتطمح هذه الحلقة إلى فهم كلي للمحاضرة، وهدفها الأساسي أيضاً ينبغي أن يدور حول نظرة متمعة في علاقة المحاضرة بفكر هيدغر عموماً. إضافة إلى ذلك برزت أهمية تبيان حالة الفلسفة في الزمن الراهن؛ أي الزمن الذي يتخارج ek-sistiert فيه فكر هيدغر، وهو العصر الذي وسّم من جانب آخر بعصر ذبول الفلسفة. إن هذا الذبول أو الاضمحلال يظهر بالذات في عدة وجوه. إذا فهمت الفلسفة على أنها ميتافيزيقا مستمرة فإن هذا الذبول يفصح عن نفسه بأن موضوع التفكير ليس بعد موضوع الميتافيزيقا. وهكذا تصبح بدائل الفلسفة ماثلة للعين وثمة إمكانية لتفاديها: فمن جهة أولى الاقتصار على تأويل النصوص التراثية الفلسفية، وتوسيع أو تعميق وإنجاز الميتافيزيقا، ومن جهة أخرى استبدال الفلسفة بالمنطق (logistic) وعلم النفس وعلم الاجتماع وباحثصار بالأنثروبولوجيا. لقد توجب في هذه الحلقة الدراسية أن تكون المعرفة والخبرة مفترضة فيما يتعلق بتاريخ الميتافيزيقا؛ لأنه يتعذر علينا الإشارة بوضوح إلى السياقات التاريخية والنظريات الميتافيزيقية المفردة. يشكل هيفل هنا حالة استثنائية، حيث تم الخوض في فكره على وجه الخصوص بسبب واقعة مثيرة للاهتمام، وهي أنه يقارن بشكل دائم وعلى نحو

متكرر ويصرق متنوعة فكر هيدغر مع الفكر الهيجلي. وبالرغم من أن هيجل يتتبع بطريقة من الطرق عن مطلب هيدغر ككل النظريات الميتافيزيقية الأخرى، فإن افتراض استقلال وانفصال كلتا النظريتين، ومن ثمة قاسمتيهما للمقارنة يكاد يكون عملاً قسرياً لكن بأي معنى؟ وماذا يعني التطور النظري للوجود كـ (موضوع) إلى الوجود كـ (مفهوم)؟ وكيف يصون هنا الوجود ذاته كحضور؟ وكيف تُطابق الفكرة الوجود بوصفها الديقكتيك النظري؟.

إنه من الضرورة بمكان ولأجل إيضاح طريق هيدغر الخاص وفهم تفكيره الرجوع إلى توضيح وفهم هيجل للوجود، ليس فقط في إنكار المشابهة؛ بل البحث عن كشف أساس مثل هذا الانطباع الكاذب. وبعد هذه الملاحظات الأوبئة عن الحلقة الدراسية، وملاحظتها، وهدفها، والمعرفة الميتافيزيقية المفترضة تبدأ المحاضرة نفسها. ومن خلال تحديد مسارها تصبح إشكالياتها في مجمل جهود هيدغر واضحة.

إن المحاضرة المعنونة بالزمان والوجود تسأل أولاً وقبل كل شيء عن خاصية الوجود ومن ثمة عن خاصية الزمان. ويظهر بذلك أن الوجود لا يكون وكذلك الزمان. وبالتالي يتم العبور إلى عبارة يوجد (Es gibt)، وتوضح هذه العبارة بوساطة مفهوم المنح أو العطاء، ومن ثم استناداً إلى الـ "هو" الذي يمنح. وهذا الأخير يُفسر على أنه حدث. وبعبارة أدق: تدير لمحاضرة من الوجود والزمان عبر خاصية الزمان والوجود نحو الـ هو الذي يمنح، ومن هذا الأخير إلى الحدث. وبهذا الهدف المحدد يمكن القول أن المحاضرة تكرر حركة وتحول فكر هيدغر من الوجود والزمان باتجاه الحديث المتأخر عن

الحدث. فماذا يحدث في هذه الحركة ؟ وكيف يظهر تحول السؤال والجواب الذي يحدث في فكر هيدغر.

يُعد كتاب الوجود والزمان محاولة لتأويل الوجود في الأفق المتعالي للزمان. لكن ما المقصود هنا بالمتعالي *transzendental* ؟. إنه ليس موضوعة موضوع التجربة من حيث تأسسه داخل الوعي، بل مجاز مشروع تحديد الوجود المعايين انطلاقاً من إضاءة (انكشاف) (الدازاين) ؛ وهذا يعني الحضور بما هو حضور. إن معنى الزمان في محاضرة الزمان والوجود ما يزال غير مفكر فيه كحضور، ويعود للتحجب داخل علاقة أصلية مصدرية. يمكن بسهولة إساءة الفهم أثناء تحديث عما هو الأصل (*Das Ursprüngliche*). لكن أيضاً إذا كنا نحن لم نُحدد بعد أولاً وقبل كل شيء كيف يمكن فهم الأصل ؛ وهذا يعني أنه لا يمكن أن نفهم، ومع ذلك يبقى أن التفكير - سواء بالنسبة لهذه المحاضرة، أم في كل أساليب هيدغر الفكرية - يمتلك سمة التراجع. وهذا خطوة إلى الوراء. ويبقى أن نعاين تعدد دلالات العنوان. كما يصبح ضرورياً توضيح إلى أين وكيف التراجع أثناء الحديث عنه. لكن بعد ذلك يصرح المؤلف نفسه فيما إذا، وكيف الرجوع الذي يكشف نوع اضطراب أو حركة هذا التفكير، وهو مرتبط بأن الحدث لا يكون من حيث هو امنح فقط ؛ بل هذا المنح كمنح هو بالأحرى تراجع.

هل كانت قد ظهرت سمة هذا التقهقر أو التراجع في إشكالية "الوجود والزمان" ؟ حتى نعاين هذه المسألة لايد من معالجة المقصد ولهدف السهل لهذا العمل، أو معنى الزمان في السؤال عن معنى الوجود. إن الزمان المعبر عنه في "الزمان والوجود" بمعنى الوجود

ليس هو نفسه الجواب، وليس هو الاعتقاد الأخير والسهائي في السؤال؛ بل هو في حد ذاته تسمية وتعريف لسؤال وإن الاسم 'الزمان' هو الاسم الأول لما دعي فيما بعد - حقيقة الوجود "Die Wahrheit des Seins". يهدف تأويل الزمان أولاً وقبل كل شيء إلى خاصية تزامن زمنية (الدازين)، وإلى التخرج انشي يتضمن في ذاته بدون أن تكون مُسمّاة هذه الحالة عك في الجزء الذي تم نشره من الوجود والزمان (قارن الوجود والزمان ، فقرة 28) وهو قد تضمن إشارة إلى حقيقة وإضاءة ولا تحجب الوجود ك وجود، وهكذا إذن فإن الزمان مستزاع في كتاب "الوجود والزمان" ومن حلال الإشارة إلى الأليثا "انلا تحجب" والحضور عمداً من الفهم المعتاد، واكتسب معنى آخرأ جديداً بالرغم من أن الزمان في كتب "الوجود والزمان" يقتصر على زمانية الدازين، ولا يكون الحديث عن الخصيصة الزمنية للوجود (بينما على العكس من ذلك يبقى مكان في محاضرة "الزمان والوجود" لدور مهية الانسان في إضاءة الوجود، وهذا مرتبط بالتقيد الذي يمكن أن يوجد في العنوان "الزمان" ويحدث أن يتم تجنبه سواء في محاضرة "الزمان والوجود" حيث يتم إنجاز الامر صراحة، أم في كتاب "الوجود والزمان" حيث يقع في السياق وفي المقصد أو الهدف غير المعلن وكان قد فُكر في "الزمان" في كتاب "الوجود والزمان بواسطة النفر إلى الأليثا (انلا تحجب)، وانطلاقاً من الكلمة اليونانية οὐσία الجوهر؛ أعني (الحضور).

وإذا كان ذلك شأن الزمان الذي يُعبر عنه بوصفه لأفق المتعالي للوجود، فكيف إذا تحددت بعد ذلك الخرة الأساسية التي توجه أسلوب كتاب "الوجود والزمان"؟ هل سيتم إظهار، سلفاً، سمة هذا

التراجع في هذه الخبرة ؟ إن الخبرة التي حاولت أن تفصح عن نفسها لأول مرة في كتاب الوجود والزمان ، وفي الطرح المتعالي ما يزال متوجبا عليها التحدث بلغة الميتافيزيقا وصحيح أن هذه الخبرة فكرت في وجود الموجود في مجمل الميتافيزيقا وأوصحته وأجلت حقيقة الموجود، إلا أنها لم تظهر إيضاحات للوجود وحقيقته من حيث هو، بل بقي هذا الوجود في طي النسيان. وعليه، فإن الخبرة الأساسية لكتاب الوجود والزمان هي خبرة نسيان الوجود. ويعني مصطلح نسيان الوجود (Seinvergessenheit) بالمعنى اليوناني: الحجاب (Verborgenheit) ولتحجب (Sichverborgenheit).

إن نسيان الوجود الذي يظهر بوصفه عدم التفكير في حقيقة الوجود يمكن أن يُفسر ويسوء فهم على أنه تقصير التفكير المعاصر، وعلى كل حال يُفسر بوصفه شيئا معددا بواسطة السؤال المطروح عن معنى الوجود؛ أعني عن حقيقة الوجود. إن فكر هيدغر يمكن أن يُفهم - حتى الوجود والزمان يوحي بذلك - بوصفه إعدادا وتدشيناً للأساس الذي تقوم عليه كل الميتافيزيقا بوصفها أساس غير متاح؛ أعني بطريقة كما لو أن النسيان الراهن قد ألغى وتمت إزالته. بيد أن الأمر مرتبط بالنسبة للفهم الحقيقي بإدراك أن عدم التفكير المعاصر المشر إلى ليس هو تقصير، بل يمكن أن يُفكر فيه بوصفه نتيجة لتحجب الوجود. وينتمي هذا التحجب إلى إضاءة الوجود بوصفه شيئا يخص الوجود. وعليه، إن نسيان الوجود الذي يكشف ماهية الميتافيزيقا، والذي تحول إلى دافع بالنسبة لكتاب الوجود والزمان ينتمي إلى ماهية الوجود ذاته. وبالتالي فإن مهمة التفكير في الوجود هي أن تفكر في الوجود على نحو يكون فيه النسيان متعمدا جوهريا إلى

الوجود. إن التفكير الذي يبدأ مع الوجود ولزمان هو في حقيقة الامر من جهة أولى انتباه أو استيقاظ من نسيان الوجود؛ أي أنه انتبه يجب فهمه بوصفه تذكراً لما لم يُفكر فيه بعد. إن انتباهها كهذا هو من جهة أخرى ولوج إلى نسيان الوجود والوقف في داخله، وليس هو محو أو إلغاء لهذا النسيان. وهكذا يكون الاستيقاظ من نسيان الوجود إلى نسيان الوجود هو انتبه إلى الحدث واستيقاظ في الحدث. يمكن أن يصبح نسيان الوجود أولاً قابلاً للخبرة، من حيث هو، في التفكير في الوجود بذاته، وفي التفكير في الحدث.

إن طبيعة هذا التفكير حُددت بشكل متكرر بوصفها خطوة إلى الوراء. ويمكن أن يفهم المرء هذه الخطوة إلى الوراء بوصفه بعداً عن.... واتجاهاً نحو.... وبالتالي قد يكون فكر هيدغر هو حركة من البعد عن انكشاف الموجود إلى حركة الانكشاف ذاته، والذي يبقى محتجباً داخل الموجود المنكشف. لكن ما يزال هناك في العنوان "خطوة إلى الوراء" شيء آخر مفكر فيه. الخطوة إلى الوراء هي خطوة قبل التراجع، وتكتسب مسافة أو بُعداً من هذا الذي يريد أن يحضر. واكتساب المسافة هو بُعد ونحرير للاقتراب ممن يُفكر. إن في الرجوع أو في الخطوة إلى الوراء يظهر الانكشاف من حيث هو بوصفه ما ينبني التفكير فيه. لكن بأي اتجاه يظهر هذا الانكشاف؟ أعني خلال التفكير انطلاقاً من الرجوع خطوة إلى الوراء. وإلى أين تقود هذه الخطوة؟ إن الاتجاه "إلى أين" لا يمكن أن يُحدد ويمكن تحديده فقط في تحقيق الخطوة الرجوع إلى خلف؛ وهذا يعني أن يبين من المطابقة لما يحصر أو يظهر في التراجع. وبما يخص عدم تحديد الاتجاه (إلى أين) تتجلى صعوبة أساسية. هل يكون الالاتحديد فقط

بالنسبة للمعرفة من قبيل أن مكان الظهور في ذاته محدد، ولكنه ما يزال محتجبا بالنسبة للمعرفة ؟ وعندما لا يكون عدم التحديد فقط بالنسبة للمعرفة، بل أيضاً لطريقة وجود الاتجاه (إلى أين) بحد ذاته، فإن السؤال يطرح نفسه كيف يمكن التفكير في مثل عدم التحديد هذا الذي يمكن فهمه ليس فقط انطلاقاً من الحاجة إلى ما لم نعرفه بعد. حالما يتم توضيح هذا الأمر يمكن للمرء - رغم عدم مناسبة هذه المصطلحات، أن يقول: الـ "أن" DaB المكان فيما يتعلق بالاتجاه "إلى أين" مثبتة؛ لكن ما تزال محتجة معرفياً في كيفية كون هذا المكان، ويجب أن يبقى محسوماً فيما إذا وكيف؟ أعني أن طريقة وجود المكان قد تحددت، وهي غير قابلة لأن تُعرف، أم أنها تتبين في تحقيق الخطوة التي يكون فيها الانتباه إلى الحدث. لقد تجددت محاولة تحديد لهدف الأساسي وسياق المحاضرة. الأمر الذي قد يقود من جانب آخر إلى تأمل الوجود والزمان".

يمكن انطلاقاً من طريقة التفكير الميتافيزيقية تأويل طريقة المحاضرة في مجملها؛ أعني تحديد الوجود انطلاقاً من الحدث بوصفه رجوعاً إلى الأساس وإلى الأصل. إن العلاقة بين الحدث والوجود سوف تكون فيما بعد علاقة القبلي Apriori بالبعدي Aposteriori. وهذا المفهوم القبلي لا يمكن أن يفهم فقط بوصفه المعرفة القبية، والقبلي بالنسبة إلى المعرفة التي أصبحت تحكم فلسفة العصر الحديث. إنها تعالج علاقة التأصيل أو التعليل في المعنى الهيغلي بوصفها رجوعاً إلى، واحتفاظاً بالوجود في الحدث

إن هذا التحديد كان مقبولا بالنسبة لمصطلح 'الأنطولوجيا الأساسية' Fundementaltologie، واستخدم هذا المصطلح في



هدف وطريقة كتاب الوجود والزمان - والعنوان الذي يهدف فعليا على مباشرة لمعارضة سوء الفهم هذا يتم تركه إن الشيء المفصلي الذي يجب ملاحظته أثناء ذلك هو علاقة الأنطولوجيا الأساسية بالسؤال المُعدّ في الوجود والزمان للتساؤل عن معنى الوجود. فبحسب "الوجود والزمان" تكون الأنطولوجيا الأساسية تحليل أنطولوجي للدازين Dasein. وبذلك يجب بحث لأنطولوجيا الأساسية التي يمكن أن تنشق منها كل الأنطولوجيات الأخرى في التحليل الوجودي للدازين Die existenzialen Analytik des Daseins (الوجود والزمان، ص. 13). وبعد ذلك يبدو الأمر هكذا كما لو أن الأنطولوجيا الأساسية هي أساسية بالنسبة إلى الأنطولوجيا التي ماتزال غير موجودة، ولكن التي يمكن أن تبنى عليه الأنطولوجيا بذاتها. أي أنه إذا كان الموضوع يدور حول السؤال عن معنى الوجود ويكون المعنى مُعدّ، كمشروع للفهم الذي يحدد اسمة الأساسية للدازين، فإن تعميق وتصوير أفق فهم الدازين هو الشرط لتعميق وتطوير كل بحث أنطولوجي، كما يبدو، والذي يمكن بناؤه فقط على الأنطولوجيا الأساسية. وبالتالي يمكن أن تكون علاقة الأنطولوجيا الأساسية بكشف معنى الوجود الذي لم يُفتح بعد مشابهة بعلاقة بين اللاهوت الأساسي والنظام الديني.

وبالتالي ليس الأمر على هذا النحو رغم أنه لا يمكن أن ننكر أنه لا يزال معبراً عنه في الوجود والزمان بشكل غير واضح. إن الوجود والزمان يسير بالأحرى نحو إيجاد وكشف خاصية الزمان من خلال رمائية الدازين أثناء تأويل وقتية Temporalität مفهوم الزمان، وهي الخاصية التي يتجلى بها الوجود بوصفه حضوراً وقد قيل أن ما يُشدر

إليه على أنه "أساسي" هو في الأنطولوجية الأساسية غير ملائم البناء عليه. وعوضاً عن ذلك كن ينبغي إعادة التحليل الكلي للـدازاين تحليلاً أصلياً وبطريقة مختلفة كلياً؛ فيما لو أنه أضاء معنى الوجود، ولأن أساس الفينومينولوجيا الأساسية ليس أساساً أو أصلاً يمكن البناء عليه؛ أعني ليس أساساً ثابتاً، بل هو أساس غير ثابت.

ولأن إعادة صرح تحليل الدازاين ينتمي إلى أسلوب الوجود والزمان، لكن الكلمة "أساسي" تناقض التحليل المؤقت، لذلك تم حذف الأنطولوجيا الأساسية للسبب المذكور. لقد تم في نهاية الجلسة الأولى مناقشة بعض المواقع في النص التي لم يكن سهلاً فهمها، ولا غنى عنها لفهم هذا النص، وفي نهاية مقدمة المحاضرة (قارن، ص 5 ف) يعرض الفصل ما يلي: ( يجب... أن نحدد بشكل كف بعض الصعوبات). أولاً وقبل كل شيء يقع في هذه الجملة تناقض صريح؛ أعني أن محاولة التفكير في الوجود بدون الموحود تصبح ضرورية، وخلاف لذلك لا يوجد أية إمكانية لتأمل وجود ما هو اليوم محيط بالكرة الأرضية في خاصيته. إن ضرورة وإمكانية هذا التناقض لم تكشف بشكل أوسع، ولكن هذا متعلق بأن التناقض نفسه ذو صلة بالمعنى المزدوج للإطار (Ge-stell)، والذي يفكر فيه من خلال التوجه نحو عبارة: وجود لما يكون اليوم. إن الإطار أو الصيغة بوصفه ظهوراً أولياً للحدث، هو بالإضافة إلى ذلك ما يجعل من هذه لمحاولة ضرورية وليست هذه الضرورة - كما لو أنه يمكن للمرء أن يقتطع أولاً وقبل كل شيء من النص - أقول: إنه ليس من الضرورة يمكن فهم الزمن الراهن - هذا السوم - على أنه الحافز الحقيقي لهذه المحاولة.

وعلاوة على ذلك تم السؤال فيما إذا كنت عبارة الوجود لما يكون اليوم محيط بالكرة الأرضية" ليست تضيق لمشكلة الوجود الكونية في الكوكب الصغير؛ أعني في حبة الرمل الدقيقة التي تدعى الأرض؛ وأن هذا يعني فيما إذا كان هذا التضيق لا يثبت عن اهتمام إنشولوجي. ولم تتم معالجة هذا السؤال على نحو واسع، كما أنه لم يوضح أن هذا الإطار الذي يكشف ويعرف ماهية التقنية الحديثة؛ أعني يكشف عن الشيء الذي طالما أننا نعرفه، يحدث فقط على هذه الأرض - يمكن أن يكون اسماً للوجود الكوني.

ومن ثم تم توضيح عبارة "التفكير في الوجود من دون الوجود"، وهي مماثلة للمصطلح المستخدم في الصفحة 29: من دون مراعاة علاقة الوجود بالموجود - والمباراة المختصرة هي: "التفكير في الوجود بعيداً عن تحليل الوجود انطلاقاً من الموجود". وإن عبارة التفكير في الوجود بدون الموجود لا تعني هنا أن الارتباط بالنسبة للوجود بالموجود هو ارتباط غير جوهري. فنفس النظر عن هذا الارتباط يعني عدم التفكير في الوجود داخل طريقة التفكير الميتافيزيقية. وبذلك لا يكون القصد فقط من تحليل الوجود انطلاقاً من الموجود اللحظة اللاهوتية للميتافيزيقية، بل أيضاً بأن يُعلن الوجود الأعلى بوصفه لسبب الكافي لمجمل الموجودات من حيث هي. (قارن، لايبنتز، ما يدعى بالأربعين نظرية ميتافيزيقية في كتاب هيدغر: نيشة المجلد الثاني، ص 454 ف د) وقس كل هذا كان قد تم التفكير في السمة الميتافيزيقية للاختلاف الأنطولوجي، والذي تبعاً له يفكر في الوجود، ويفهم الوجود بهدف فهم الموجود نفسه بحيث إن الوجود من دون المساس بمدته يخضع لسلطة الموجود.

لقد تناولت أيضاً الجمل الأولى لمحاضرة ما بعد المقدمة بعض الصعوبات الكبيرة. أولاً يقال شكل مباشر: إن الوجود يعني منذ التفكير الأوربي المبكر حتى وقتنا هذا الشيء نفسه الذي يعنيه الحاضر" وماذا إذاً عن هذه الجملة أو العبارة؟ هل يعني هذا فقط أو في الأحوال كافة أن تعريف الوجود بوصفه الحاضر هو إمكانية لتخطي تعريفاته وتحديداته الأخرى؟ وهل يتجلى تحديد الوجود كحضور في المحاضرة فقط في إطار المحاضرة ذاتها التي تحاول أن تتمعن الوجود والزمان معاً؟ أم أنه لدى مصطلح الحضور في مجمل تعريف الوجود أولوية موضوعية غير مرتبطة بهدف المحاضرة؟ وماذا يوجد أولاً وقبل كل شيء من وراء تحديد الوجود بوصفه مبدأً؟ ففي كل تصورات الوجود الميتافيزيقية يتحدد الحاضر والحضور (Anwesen, Anwesenheit)، وأيضاً داخل كل تعريفات وتحديدات الوجود. وكذلك المبدأ أو الأساس بوصفه الموجود والمؤسس يقود - متمعين فيه بالذات - إلى المدة، والاستمرار، والزمن، وإلى الحاضر Gegenwart. وبس هذا فقط في التحديدات اليونانية القديمة للوجود؛ بس أيضاً في تحديدات كالوضعية الكتية. وكذلك الديالكتيك الهيجلي بوصفه حركة الفكرة، والنقيض، والتركيب الجديد ( أيضاً هنا مرة أخرى قانون) يتحدث انزمن الحاضر ويفصح عن نفسه كأولوية الحاضر (قارن، نيتشه. المجلد الثاني، ص 399 ف. ف. أيضاً Wegmarken 1967، ص 273 ف. ف. [المجموعة الكاملة، مجلد 9، ص 445] نظرية كنت عن (الوجود) تبرز انطلاقاً من هذه الإشارة الوصيفية أولوية الحاضر، والذي هو معرف في كل صياغات تعريف الوجود. كيف، وبأية طريقة تكون طريقة التحديد

هذه غير مفكر فيها؟ وكذلك في المعنى الذي تحوزه أولوية الحاضر المفصحة عن نفسها في عملية تحديد وتعريف الوجود ؟. إن أسبقية [مفهوم] الحاضر تبقى في محاضرة 'الزمن والوجود' مجرد افتراض. بيد أنها هي ذاتها هي سؤال ومهمة للتفكير؛ أعني التمعن فيما ومن أين وعلى أي نحو توجد أسبقية [مفهوم] الحاضر. يتابع المقطع الأول من المحاضرة بعد الجملة المقبسة سابقا حيث يذكر: "من الحاضر، والحضور يتحدد الزمن الحاضر". وهذا ذو معاني متعددة. ويمكن فهم إحدى هذه المعاني على النحو التالي: بأن الحاضر مفكر فيه كحاضر (Präsenz)، في إدراكه، وفي عمية تمثله. وفيه لو أن الزمن الحاضر هو نتيجة تحديد الحاضر (Anwesen)، لكانت علاقته معرفة بوساطة النظر إلى إدراك الإنسان. والمعنى الآخر الذي يمكن فهمه: أنه وبشكل عام جدا يتحدد الزمان أو ينشق من الحاضر حيث يبقى متكشفاً بطريقة من الطرق. "إن الوجود بوصفه حضوراً يكون محدداً أو معرفاً بوساطة الزمان". وهذا المعنى الثاني للحاضر هو المقصود في المحاضرة. لكن تعدد المعاني وصعوبة إيضاح المشكلة؛ أعني واقعة أن تتم معالجة ليس فقط النتيجة المستخلصة من الجمل الأولى؛ بل معالجة الملامسة الأولى لسمجال الموضوع، وكل هذا يقود ببساطة إلى سوء فهم، والذي يمكن رفعه فقط انطلاقاً من إمكانية استمرار النظر إلى موضوعات المحاضرة في مجملها. وفي بداية لخصصة الدرامية الثانية تُضاف بعض الملاحظات العامة التي يتم بها بدء الحلقة الدرامية.

## (أ) ارتباط علاقة الوجود والتفكير بسؤال الوجود:

سأرغم من أن العلاقة بين الوجود والتفكير أو بين الوجود والإنسان لم توضح في المحاضرة بشكل جلي، إلا أنه يجب أن نعي أن هذه العلاقة تنتمي بحسب طبيعتها إلى كل خطوة فيما يتعلق بسؤال الوجود. وبالتالي يمكن أن يلاحظ المرء دوراً ثانياً للتفكير: فمن جهة أولى هناك التفكير الذي ينتمي بحسب طبيعته إلى سؤال الوجود، وهو قبل كل شيء التفكير الذي يصحح أن يكون سمة للإنسان. ويمكن انطلاقاً من الوجود وانزمان تعريف التفكير الفطِن أو العارف ( das verstehende Denken )، ومن جهة ثانية هناك الفكر التأويلي؛ وأعني به الطريقة التي يرتبط بوساطتها التفكير الفلسفي بسؤال الوجود. وبذلك يبقى أن نفكر فيما إذا كان من الممكن أن يُحدد التفكير في معناه الأول بشكل أولي بوصفه سمة التفكير التأويلي؛ أعني الكيفية التي ينتمي فيها التفكير الفلسفي إلى سؤال الوجود.

ويبقى السؤال فيما إذا يمكن أن يكون التأويل بالعموم هو سمة التفكير، عندما يعتمد هذا التفكير جوهرياً إلى التصدي لسؤال الوجود. وهذا مرتبط بأن التفكير يتيح لهذا الذي ينبغي التفكير فيه كيما يستقبل انطلاقاً منه تحديده.

## (ب) الوقتية:

لأجل أن التفكير يعود إلى الحدث، فهو يستقبل قبل أي شيء تحديد الوجود انطلاقاً من ذاته - ما كان سابقاً مسجماً أثناء إيضاح "الخطوة إلى وراء" يرتبط علاقة محكمة بالسمة الأوسع للتفكير، والتي هي حاسمة لأجل تحقيق سؤال الوجود. إن هذه السمة تدعى

الوقتية (Vorläufigkeit). وهذه السمة تتجاوز المعنى القريب، بأن يكون التفكير متأها دائما إلى أن يتنسأ في كل مرة وحتى في طريقة "التراجع" الخطوة إلى وراء بالمعنى العميق. حتمية الوقت تنبثق ليس من قرار ما، بل تحوز هي معناها الموضوعي الدقيق الذي يتعالتق مع نهاية التفكير ونهاية هذا الذي ينبغي أن يُفكر فيه. فكلما أنجزت لخطوة إلى الوراء بشكل أنسب، كلما أصبحت أكثر ملاءمة للقول التنبؤي.

### ج) الطرق المتنوعة إلى الحدث:

الحديث عن الحدث في الكتابات المبكرة هو في:

- 1- رسالة عن الإنسانية حيث تم الحديث فيها عن الحدث، بيد أنه يفهم هذ بمعنيين اثنين.
- 2- إن الحديث الأكثر وضوحا عن هذا المصطلح يكون في المحاضرات الأربعة، التي تم إلقاؤها في عام 1949 بعنوان مشترك: "نظرة في اشي الذي يكون" [المجموعة الكاملة، مجلد 79]. وهذه ما تزال حتى المحاضرات الأولى والأخيرة غير المفتتحة بعد معنونة بـ: اشيء، والإطار، والخطر، والمنعطف. (قارن، المحاضرات والمقالات، 1954 ص 163 ف ف. [المجموعة الكاملة، مجلد 7، ص، 165 ف ف [اشيء).
- 3- في محاضرة التقنية والتي ليست أكثر من مجرد فهم لما تم تسميته بالإطار. [المجموعة الكاملة، مجلد 7، ص 5 ف ف]. أيضا Opuscula 1، التقنية والمنعطف [1962].
- 4- والأكثر وضوحا هو حديث محاضرة الهوية: الهوية والاختلاف (1957) ص. 11 ف ف. [المجموعة الكاملة، مجلد 11، ص 31 ف ف.

يهدف التذكير في المواقع السابقة إلى التحفيز في إمعان التفكير في الاختلاف، وفي الارتباط بين الطرق المشر إليها نحو الحدث، ومن ثم فإن الموقع النقدي الهام بالنسبة لمجرى وطريقة المحاضرة، كان موضوعاً للتفكرات المعالجة في الصفحة 9 حيث تدور المعالجة حول الفقرة: الوجود الذي عبره... حتى... هذا يعني أن الوجود يمنح.

وقبل كل شيء كانت قد حددت ووضحت الكلمة التي تم اختيارها بعناية شديدة لكي تعرف دهشة المرجود بوساطة الوجود؛ أعني العبارة التالية: الوجود الذي يكون كل موجود بما هو موجود محدداً بوساطته". إن الإشارة أو العلامة تشير إلى الملامح؛ أعني إلى الشكل وإلى ماهية الشكل الذي يطبق ويلائم المرجود بما هو موجود. فالوجود هو من جهة الموجود ذلك الشيء الذي يظهر، وما يكون مرئياً بدون أن يتجلى هو نفسه. يواصل المقطع المرجود داخل السؤال: إنه بوساطة النظر إلى التفكير في الحاضر يتجلى الحاضر بوصفه ترك حضور الحاضر. بيد أن هذا يصح فقط عند التفكير في ترك الحضور في خاصيته؛ أعني من حيث إتاحة حضور الحاضر.

وجوهر المشكلة هو في العبارة التالية: 'لكن الآن'، التي تعزل بشكل دقيق القدام عن السابق وتخبر عن دخول جديد آخر. ما المقصود في الاختلاف المتبدل بوضوح في العبارة العزلة "لكن الآن"؟ إن هذا الاختلاف هو في ترك الحضور وقبل كل شيء في الفعل "يترك" lassen. يمكن تصنيف الاختلاف في شقين:

1- ترك الحضور: إتاحة الحضور؛ أي الحاضر.

2 ترك الحضور بمعنى التفكير في الحدث.



يشير الحضور في الحالة الأولى من حيث هو ترك الحضور إلى الموجود الحاضر والمقصود هو أيضاً الفرق والاختلاف المؤسس في الميتافيزيقا بين الوجود والموجود والعلاقة بين كليهما. وانطلاقاً من التفكير في المعنى الأصلي للكلمة "يترك فلان هذا الفعل يعني. يرسل، يرسله في طريق، ينحي، تركه يذهب، وكل ما سبق يعني. أفسح الطريق نحو الكشف. إن الحاضر المتروك لتحقيق الحضور، أو المتاح من خلال ترك الحضور يُتاح له تحقيق الحضور في الكشف مع الموجودات بوصفه حاضراً بذاته. ويبقى هذا الكشف الانفتاح هنا مُشكلاً وغير معرف من أين وكيف يوجد هذا الكشف. ولكن إذ ما تم الآن لتفكير في ترك الحضور في خاصيته، فلان ما يلامس الفعل يترك 'lassen' لم يعد هو الحاضر، بل إنه الحضور بذاته. وبالتالي تكتب الكلمة في العبارات التالية على هذا النحو: ترك - الحضور، ويعني فعل الترك بعد ذلك: سمح، أعطى، امتد، أرسل، وجعل الشيء متتبعاً إلى. يحوز لهذا الحضور أن يتحقق في وعبر فعل الترك في الشيء الذي هو منتمي إليه.

إن تحديد المعنى المزدوج يوجد في الفعل يترك، ومن ثم بعد ذلك في [مفهوم] الحضور. إن الارتباط بين كليهما في عبارة "لكن الآن" الفاصلة بين كلا الجزأين، وهما لا يكونان بدون علاقة، أقول: إن هذا الارتباط لا يخلو من صعوبة. ومن الناحية الصورية نقول: تتشكل علاقة بين كلا الجزأين المتقابلين فقط من حيث إنه يوجد ترك للحضور، يكون ترك حضور الحاضر ممكناً. وبالطريقة التي بواسطتها يُفكر في هذه العلاقة في خاصيتها، وكذلك بالطريقة التي يُحدد من خلالها الاختلاف المقصود انطلاقاً من التفكير في الحدث،

أقول: إنه بوساطة هذه الطرق تم التوضيح والبيان. وإن الصعوبة الأساسية تكمن في أن يُرفع عن التفكير الاختلاف الأنطولوجي وهذه العلاقة تتجلى خلاف لذلك بوصفها علاقة بين العالم والشيء، وهي لعلها تُفهم بوصفها علاقة بين الوجود والموجود. وكونها تتجه بعد ذلك لفقدان ميزتها.

تبدأ الحصة الدراسية الثالثة في اليوم الثاني ببعض الإشارات. تتماشى صعوبة الاستماع إلى المحاضرة وقراءتها بطريقة مميزة ودقيقة مع بساطة موضوع الحديث. ولذلك من الأهمية بمكان أن نصل قبل أي شيء إلى بساطة النظرة. فالمصطلح "شيء" Sache "موضوع التفكير"، والذي يظهر في المحاضرة بشكل متعدد يعني انطلاقاً من المعنى القديم للكلمة (شيء = قضية، خصومة)، أو النزاع أو الخلاف، وما هو محل خلاف، هو الذي يعالج في هذه المحاضرة. فالموضوع أو الشيء (القضية) بالنسبة لتفكير غير المحدد بعد هو التفكير في المصدر الذي يمكن أن يأخذ تعريفه منه. ومع وجوب الحيلة والحذر واستحفظ الضروري بما كتبه هلدورن في رسالة إلى بوهلندورف Böhlendorf في خريف 1802 يمكن أن يُلامس في فكر هيدغر بشكل متكرر:

'صديقي العزيز! أعتقد أننا سوف لن نشرح الشعراء قبل وقتنا، بل طريقة الغناء سوف تأخذ بالعموم شكلاً آخر مختلفاً'.

إن توضيحات وشروح الحصة الدراسية تتحرك قبل كل شيء حول مصطلح (يوحد) es gibt، الذي هو الكلمة التي تستحوذ على عناية فائقة في مسار المحاضرة لقد حاول أن مضيء الاستخدام

الاعتيادي للغة. وتشير الطريقة التي يظهر فيها مصطلح الـ "يوجد" في الاستخدام الدارج للغة وآراء المعنى المضمحل، والعام، والنظري لمفهوم الموجود تحت التصرف، ولمفهوم الحدوث أو الظهور الصيرفين مرة ثانية، أقول: إنها تشير إلى عى ووفرة الروابط والعلاقات. فإذا قلت على سبيل المثال "يوجد في جدول الماء سمك السمون المرقط" فهذا لا يعني أنه يثبت مجرد لوجود لسمك السمون. وقبل كل هذا، وفي الوقت نفسه تعبر الجملة السابقة عن سمة الجدول؛ أعني أنها تُوصَف بوصفها جدول سمك السمون، وبالتالي بوصفها جدولاً خاصاً بما هو كذلك؛ أعني ذلك الجدول الذي يمكن للمرء أن يصطاد فيه سمكاً. إذًا، هنالك علاقة في الاستخدام المباشر للتعبير "يوجد" مع الإنسان. وتكون هذه العلاقة عادة وجود تحت التصرف بالاستناد إلى استحواذ ممكن من قبل الإنسان. وما يوجد لا يكون مجرد موجود في متناول اليد وتحت التصرف؛ بل هو بالأحرى ما يخص الإنسان. وباعتبار العلاقة المتأرجحة مع الإنسان يعرف مصطلح الـ "يوجد" لوجود في الاستخدام المباشر للغة بشكل أوضح من مصطلح فعل الكون "يكون". ولكن أيضاً بأن الفعل "يكون" لا يحوز دائماً فقط المعنى الماهية النظري لتثبيت الموجودة، وهذا يظهر في الاستخدام الشعري للغة. يقول تراكل:

[يكون] ضوء يبدد الريح

[يكون] الإبريق الذي يتركه السكير في الظاهر

و[يكون] جبل من نيزد محترق، أسود اللون بكهوف ملأى بخيوط

العكبوت

وتكون عرفة طلوعها هم بالأبيض.

إن هي هذه الأبيات في الوقفة الشعرية الأوسى Psalm، وفي أخرى تدعى "De profundis" يُعَوّن الشعر الذي يتمي إلى الحلقة نفسها كما سمي أولاً، بقون تراكل:

[يكون] حقل محصود يتساقط فيه مطر أسود

و[تكون] شجرة بنية اللون تقف وحيدة

و[تكون] ريح تصفر تنف حول الكوخ،

كم هو حزين هذا المساء.

و[يكون] ضوء يهمد في فمي.

ويقون ريمباود في قطعة من إحياءات:

يوجد في الغابة عصفور يتوقفك شدوه، ويسكنك في جو من الغموض،

وهناك ساعة كبيرة توقفت عن الرنين.

يوجد غور مع وكر لحبوانات بيضاء،

وهناك كنيسة تنغمر وبحيرة ترتفع.

يوجد ميادة صغيرة بين الشجائب، أو تبدو وكأنها تنزل مسرعة مزينة بالأوشحة.

وهناك مجموعة من الممثلين الصغار بزيهم الرسمي، حيث يمكن مشاهدتهم من خلال حافة لعبية.

ويوجد أخيراً

عند الشعور بالحاجة لطعام واشرب أحد ما يصردك.

يتطابق الفعل الفرنسي "Il y a" (قارن، تحول لهجة جنوب ألمانيا (يملك es hat) مع الفعل الألماني يوجد (es gibt)، ولكنه لديه بعد واسع. ويحسب ترجمة ريمباود لـ Il ya فإنه قد يكون في الألمانية 'هو يكون' Es ist، كما أنه يرجح أن تراكن عرف شعر ريمباود المشار إليه.

إن عبارة '[هو] يكون' فيما يتعلق باللغة الشعرية، والتي استخدمت أيضاً من قبل ريلكه، وبين Benn قد تم إيضاحها إلى حد ما. ونستطيع القول أولاً وقبل أي شيء أن عبارة '[هو] يكون' تؤكد وجود شيء ما، كما هو الحال في عبارة 'يوجد' es gibt. لكن وبالمقارنة مع ما هو اعتيادي تسمي العبارة 'يوجد' ليس ما هو معتاد أن يوجد، بل ما هو غير اعتيادي؛ أعني ما هو موضع اهتمام كشيء رهيب، أعني الشيء الخفي. ومن ثم تكون العلاقة مع الإنسان مُعرّفة في عبارة "يكون" بشكل قاطع، أكثر منه في ما هو اعتيادي في عبارة 'هو يوجد'. وما تعنيه عبارة "هو يكون" يمكن التفكير فيه فقط انطلاقاً من الحدث. وبالتالي فإن هذا يجعل الباب مفتوحاً لنظير العلاقة بين عبارة "يكون" الشعرية وعبارة "يوجد" الفكرية.

تشير بعض التوضيحات القو عدية عن الضمير [هو] في عبارة " [هو] يوجد" es gibt، وموع هذه الجمل المحددة في قواعد اللغة بوصفها حملة غير شخصية وبدون فاعل، وكذلك استذكير السريع بالأسس الميتافيزيقية ابونية فيما يتعلق بتفسير واضح للجملة

بوصفها علاقة بين صرفين فاعل وفعل أو بين مسدأ وخبر، أقول: إن هذا كله يشير إلى أن العبارتين "الوجود يوجد" والزمان يوجد لا يمكن فهمهما كعبارات خبرية. وأخيراً تم توضيح سؤالين اثنين تم طرحهما في المحاضرة وهما يلامسان من جهة أولى الهدية الممكنة لتخارج الوجود، ومن جهة ثانية طريقة القول بالنسبة لمفهوم الحدث في 1. عندما لا يكون الحدث صياغة جديدة للوجود داخل تاريخ الوجود؛ بل على العكس من ذلك ينتمي الوجود نفسه إلى الحدث، ويكون قابلاً لأن يُرجع إلى لحدث (ودائماً أيضاً بطريقة ما)، فإن تاريخ الوجود ينبغي النهاية بالنسبة للتفكير في الحدث، أعني بالنسبة للتفكير الذي يتمعن لحدث من حيث إن الوجود الذي يتأسس من خلال مفهوم الحدث في المنع أو العطاء لم يُفكر فيه بعد في خاصيته. فالتفكير إذن يبدأ في وأمام ذلك الشيء الذي يبعث الأشكال المختلفة والمتنوعة للوجود الإبوخي (المرحلي، مراحل الوجود) ولكن هذا الذي يمنح لوجود كحدث هو بعد ذاته غير تاريخي، وتعبير أدق خارج القدر التاريخي

وإن الميتافيزيقا هي تاريخ تصيغ مفهوم لوجود، وهذا يعني منظوراً إليه انطلاقاً من الحدث أنه تاريخ التراجع الذاتي للمشي يمنح ويعطي مصالح العطاءات التي في كل مرة هي عطاءات ترك حضور الحاضر داخل هبة الوجود. والميتافيزيقا هي نسيان للوجود وهذا يُقصد به: تاريخ تحجب وانقطاع أو تراجع منح الوجود. وعليه، فإن العودة للتفكير في الحدث هي مطابقة في المعنى مع نهاية تاريخ التراجع. لكن التحجب الذي ينتمي إلى الميتافيزيقا بوصفه حدوداً يجب أن ينتمي إلى الحدث ذاته ويعني هذا أن التراجع والانسحاب

الذي حدد سمة الميتافيزيقا في صيغة نسيان الوجود يتجلى بوصفه بُعد استحجب بحد ذاته. إلا أن هذا التحجب لا يحجب نفسه، بل بالأحرى يُعنى الفكر به ويرجع الفكر إلى مفهوم الحدث يحضر التحجب إلى الحدث بطريقة خاصة. فالحدث داخل التحجب هو بذاته مصادرة، التي هي مُدركة في هذه الكلمة في اليونانية القديمة (ليثيا) في معنى التحجب. وإن افتقار الحدث إلى القدر لا يعني أنه غير متحرك.

وعني هذا بالأحرى أن طريقة الحركة الخاصة بالحدث، الذي ينتمي قبل كل شيء إلى التفكير، ويكون توجهه في التراجع، تتجلى بوصفها ما ينبغي أن يفكر فيه. وبالتالي فإن هذا يعني أن تاريخ الوجود بوصفه ما ينبغي التفكير فيه بالنسبة لتفكير داخل الحدث هو في نهايته، حتى إذا كانت الميتافيزيقا سوف تستمر في الوجود باعتبارها شيئا ما لا نقدر على تعريفه.

في 2. يرتبط السؤال الآخر بما قلناه سابقاً، أعني السؤال عن الشيء الذي يُوجب التفكير في الحدث، والذي يمكن أن يكون ملائماً لطريقة القول المناسبة. ونحن لم نسأل فقط عن شكل القول Form des Sagens - أعني بأن الحديث في الجمل الخبرية يبقى غير مناسب لما ينبغي قوله أو الحديث عنه - وإنما، وبعبارة أخرى، يكون السؤال عن المضمون.

والسؤال المطروح في المحاضرة ص 29: ماذا يبقى لكبي يُقال؟ فقط التالي: أن الحدث يحدث. وهو يمنع قبل كل شيء أية طريقة تحمل من التفكير في الحدث غير ممكن. إلا أنه ويتوجه موضوعي

يطرح السؤال نفسه: ماذا يحدث الحدث ؟ وما هو الحادث عن الحدث ؟ وأيضاً: هل يكون التفكير الذي يفكر في الحدث تأمل في ما يحدث عن الحدث ؟ في المحاضرة نفسها والتي ترغب أن تكون مجرد طريق يقود إلى الحدث، لم تقل شيئاً عن هذا. ولكن تم التفكير في بعض الأشياء لأجل هذا الغرض في كتابات أخرى لهيدغر. وهكذا قل هيدغر في محاضرة الهوية مفكراً فيها انطلافاً من نهايتها: ما يحدث الحدث ؟ أعني استجلاب الشيء إلى خاصيته والاحتفاظ به في الحدث، وهذا يعني الترابط أو الانتماء بين الإنسان والوجود. وفي هذا الانتماء لا تبقى لمتتميات إلى بعضها هي الإنسان والوجود بل الأشياء الفنية في مربع العالم بوصفها حادثات. وعن هذه الحوادث في مربع العالم يتحدث هيدغر بطريقة مغيرة تماماً في محاضرات هلدلين أرض وسماء هلدلين" (المجموعة الكاملة، مجلد 4، ص 152 ف ف) وفي محاضرة الشيء". وكل ما قيل في شكل قول (حكم) يعود إلى هذا الموضوع كما في (على طريق اللغة 1975 [المجموعة الكاملة، مجلد 12]). وكان هيدغر قد تحدث عن الحدث وعما يحدثه؛ بالرغم من أن الحديث كان بطريقة أولية وتحضيرية وبالنسبة لهذا التفكير فإن المعالجة تدور فقط حول الاستعداد للدخول في الحدث. ويمكن التفكير في الوفرة النامية بما ينبغي التفكير فيه داخل الحدث، بأن يبقى القول عن الحدث: الحدث يحدث، وأنه غير منقطع، بل يستمر في كونه حدث. وعند التفكير في هذا كله؛ في الشيء، وفي الآلهة، وفي الأرض والسماء انطلافاً من العلاقة مع الإنسان، وأيضاً العلاقة مع الوقائع علينا ألا نفعل التفكير بأن "المصادرة" تنتمي جوهرياً إلى مفهوم الحدث. ولكن يتضمن هذا



السؤال: إلى أين يتجه الحدث؟ إن اتجه ومعنى السؤال لم تنقش بعد ذلك. وفي بداية الجلسة الرابعة قاد سؤال آخر إلى تحديد التأمل في مقصد وهدف المحاضرة. ففي رسالة عن الإنسانية (طبعة كُسترمات ص 23) يعني هذا: "حيث إن ال[هو] لذي يمنح هنا هو الوجود بذاته" [المجموعة الكاملة، مجلد 9، ص 334]. وهذا القول الواضح - هكذا برهنا- لا يتطابق مع محاضرة "الزمان والوجود" التي هدفها التفكير في الوجود بوصفه حدثاً، وتقود إلى بُعد الحدث وتواري الوجود. إن عبارة تواري الوجود لا تنسجم فقط مع لمقطع في "رسالة عن الإنسانية، بل أيضاً مع المقطع في المحاضرة (ص 26) حيث إن مقصد وهدف المحاضرة الوحيد هنا يتجه إلى نمنع الوجود بذاته بوصفه حدثاً. ولأجل هذا قلنا أن المصطلح الأول "الوجود بذاته" قد أطلق عليه تقريباً في كل مواقع الأسئلة في رسالة عن الإنسانية أسم الحدث، (عمد هيدغر بين عامي 1936 و1938 إلى تعميق وتوسيع العلاقات والروابط التي تبين الأساس الجوهرى للحدث). ومن جهة ثانية أن النظر في معالجة هذه القضية يدور حول مفهوم الوجود، الذي يُنظر إليه كحدث من حيث إنه يتواري. وبين كلا العبارتين لا يوجد أي تناقض. فكلا العبارتين يُسميان ويعرّفان بتعبيرات مختلفة الحالة نفسها. ومن غير الممكن أيضاً القول أن عنوان المحاضرة "الزمان والوجود" يُناقض فكرة تخفي الوجود. إن هذا العنوان يريد أن يشير إلى استمرار التفكير في الوجود والزمان. ولا يعني هذا أنه تم تثبيت مفهومي الوجود والزمان. وأنه يجب التعبير عنهما من حيث هما في نهاية المحاضرة بل يمكن بالأحرى التفكير في الحدث على نحو لا يثبت فيه بوصفه وحوماً ولا بوصفه

زماناً. إنه شبيه بالمجرد المحيد؛ أعني لحيداد في العنوان الزمان  
 والوجود ولكن لا يستبعد هذا الأمر التفكير في خاصيتي العطاء  
 والامتداد المعكّر فيهما داخل الحدث؛ بحيث إنه يستمر كل من  
 الوجود والزمان كموضوعين للتفكير. وإذا تذكرت المواقع في "الوجود  
 والزمان" التي استخدم فيها تعبير الـ "يوجد"، لكن دون التفكير في  
 هذه العبارة انطلاقاً من مفهوم الحدث"، فإن هذه المواقع المشار  
 إليها تظهر اليوم بوصفها محاولات جزئية، أعني محاولات تعميق  
 سؤال الوجود، وهذه المحاولات تشير بحسب اتجاهها إلى أنها  
 محاولات غير كافية. ولذلك يرتبط الأمر اليوم بتمعن موضوعه وحافظ  
 التفكير في هذه المحاولات في سؤال الوجود، وتحديد انطلاقة منها.  
 ويخطئ المرء ببساطة عندما ينظر إلى الأبحاث في كتاب "الوجود  
 والزمان" بوصفها معالجات مستقلة، ولم تنجز فيما بعد بشكل وافٍ.  
 خذ على سبيل المثال تعقب السؤال عن الموت في الحدود وانطلاقاً  
 من الدوافع التي تُبين هدف تعميق دراسة الوجود الإنساني (Dasein).  
 وقد يكون اليوم من الصعوبة بمكان تصور المشكلات والصعوبات  
 التي واجهت التساؤل عن الوجود في أسلوبه وتطبيقه. ففي إطار  
 الفلسفة الكنتية الجديدة في ذلك الوقت، كان مطلبها كفلسفة أن تجد  
 من يصغي إليها، وأن تكتفي بمطلب التفكير فيها ككتيب، ونقد،  
 والتفكير فيها تفكيراً متعالياً. لقد كانت الأنطولوجيا في ذلك الوقت  
 اسماً غير مستحب. فهزل نفسه قترّب فعلياً من سؤال الوجود في  
 كتابه "الأبحاث المنطقية" وقبل الكل في الفصل السادس؛ ولم يتمكن  
 من مقاومة المناخ الفلسفي في ذلك الوقت، حيث إنه وقع تحت تأثير  
 دول ناتورب، وتوحه نتيجة ذلك نحو افيونولوجيا المتعالية،

التي بلغت ذروتها في الأفكار ' (Ideen). بالتالي تحلست  
الفيينومينولوجيا عن مبدئها. وإن دخول الفلسفة (في هيئة الكنتية  
الحديثة) في الفيينومينولوجيا أدى إلى أن ابتعد شيدر وكثيرون آخرون  
عن هُسرل؛ حيث أمكن أن يظل السؤال مفتوحاً فيما إذا هذا  
الانصصال يؤدي إلى الاتجاه نحو موضوع التفكير.

وهذا كله تمت الإشارة إليه لأجل توضيح لسؤال الممكن عن  
طريقة النهج في المحاضرة. هذه الطريقة يمكن أن تحدد من حيث إنه  
لا يتم فهم مصطلح الفيينومينولوجيا كطريقة خاصة بالفلسفة أو اتجاه  
فلسفي خاص، بل يفهم بوصفه شيئاً ما يسود كل فلسفة. وهذا الشيء  
غير المحدد يمكن أن يُعرّف في أفضل طريقة من خلال العبارة  
الشهيرة "نحو الأشياء ذاتها". وهذا كان بالضبط في معنى أن أبحاث  
هُسرل امتازت على طريقة نهج الكنتية الجديدة كشيء جديد مثير  
وغير مألوف، كما رأى دلتاي هذا الأمر لأول مرة عام (1905). وفي  
هذا المعنى يمكن أن يكون هيدغر قد قال أنه هو يحفظ  
الفيينومينولوجيا الحقيقية. وبالفعل لولا النهج الأساسي للفيينومينولوجيا  
لكان سؤال الوجود غير ممكن.

إن توجه هُسرل نحو إشكالية الكنتية الجديدة أحدث قطعة مع  
دلتاي، وتوضح أولاً وقبل كل شيء أهمية مقالة الفلسفة كعدم دقيق  
(لوغوس I، 11/ 1910)، والتي هي غير ملاحظة بشكل كاف،  
وكذلك واقعة أن هُسرل ألحق كل علاقة حيّة مع التاريخ. وفي هذه  
العلاقة تمت الإشارة إلى جانب آخرين كثيرين أيضاً إلى أن هُسرل كان  
قد فهم في إطار تصوره لأنطولوجيا الدين. كتاب الوجود ولزمن  
بوصفه انطولوجيا دينية للتاريخ. وقد سادت في الجلسة الرابعة مناقشة

السؤال الذي أشار إليه الموقع الهام، والمقتبس في الصفحة 9 (الوجود الذي بوساطته... حتى وهذا يعني الوجود يعطى). يهدف هذا سؤال إلى علاقة الوجود والزمان مع الحدث، والتساؤل فيما إذا كان يوجد بين المفاهيم المشار إليها هناك - الحضور، وترك الحضور، والكشف، والمنح والحدث - تداخل في معنى أصلي عظيم ودائم. ويسأل كذلك فيما إذا كانت النقلة التي تقود في المقطع الإشكالي من الحضور عبر ترك الحضور... إلخ إلى الحدث هي عبارة عن رجوع إلى أساس هو في كل مرة أساس أصلي.

وعندما لا تدور المعالجة حول كل م هو أصلي، فإن السؤال يطرح نفسه عما هو إذن الفرق والعلاقة بين المفاهيم المشار إليها. ولا يعرض السؤال أي تداخل، بل محطات على طريق الرجوع، الذي يكون مهيأ من خلال م هو معتاد. إن النقاش المستخلص يرتبط جوهرياً مع معنى التحديد أو التعريف، الذي يتموضع على شكل طريقة الوجود داخل الميتافيزيقا، حيث يُحدد الحضور بوصفه الحاضر. وينبغي أن يصبح الاختلاف واضحاً جداً، والذي يحوز سمة الرجوع من الحضور إلى الحدث، ويفهم على نحو خاطئ وبسذاجة بوصفه تحضيراً لكل أساس أو مبدأ أصلي. إن حضور الحاضر؛ أعني ترك الحضور، والحاضر يفسر عند أرسطو بوصفه الفن "الصنع" Poesis، وتحول هذا المصطلح فيما بعد إلى معنى الخلق Creatio، ويقود هذا المصطلح من البساطة التامة إلى تحديده بوصفه الوعي المتعالي للموضوعات وهكذا يظهر أن السمة الأساسية لمفهوم ترك الحضور في الميتافيزيقا هي بروزه في صيغته المتعددة والمتنوعة. وبالمقابل رأيت أن علاقة التحديد عند أفلاطون بين الحاضر والحضور

لم تفهم عنده بوصفها فناً أو صنعاً؛ بالرغم من أن الطابع الفني للعقل يبرز أكثر فأكثر مع علاقة التحديد قبل كل شيء في النوميس. "في الجمال يكون الشيء الجميل جميلاً" في هذه العبارة يكون فقط الحضور؛ أي يكون حضور الجمال معبراً عنه في الشيء الجميل، ودون أن يضاف للحضور معنى الفن والصنع فيما يتعلق بالحضور نفسه. لكن يظهر أن تحديد أفلاطون غير مفكر فيه. إذ إنه لم يتم التوسع ولا مرة عند أفلاطون في التساؤل عما يكون مفهوم الحضور بالفعل، ولم يتم التعبير ولا مرة عما يحققه الحضور أو ينجزه بالنظر إلى الموجود. ولا يمكن سد هذه الثغرات من خلال أن أفلاطون يسعى إلى فهم حضور الحاضر في مجاز أو استعارة الضوء أعني ليس بوصفه الفن، والصنع. إلخ، بل بوصفه ضوءاً، بالرغم من أنه يقترب هيدغر من هذا. حيث إن مصطلح ترك الحضور الذي تم التفكير فيه من قبل هيدغر هو حضور إلى العلن، بالرغم من أنه يكون في موقع إشكالي من المحاضرة، ويجب أن يكون حيادياً ومعاكساً لكل طرق الصنع والتأسيس. وفي هذا الحضور نحو الكشف يكون مفهوم الضوء ومفهوم لظهور هما فقط التعبيران عند اليونان. لكن يبقى أن نسأل عما ترغب استعارة الضوء أن تقوله، ولكن أيضاً عما لا تستطيع أن تقوله. ومن خلال ارتباط مفهوم ترك الحضور مع مفهوم الكشف "البثيا" يخرج السؤال كلياً عن وجود الموجود من الإشكالية الكنتية لتأسيس الموضوعات؛ بالرغم من أنه يمكن فهم مصطلح البصرية Position بالذات عند كنت، إذ ما أعيد النظر فيه، انطلاقاً من مفهوم الكشف والذي لأجله يعتمد كنت إلى إظهار القوة المخفية

وفي هذه النقطة بالتحديد نسأل فيما إذا كان كافياً أن نفهم علاقة الحضور مع الحاضر بوصفها لا تحجب أو "كشف"، حينما يكون اللاتحجب مأخوذاً في ذاته؛ أعني عندما لا يُحدد من جهة ثانية من حيث المضمون. وإذا كان "اللاتحجب" موجوداً في كل طرق الفن، الصنع والعمل فكيف يستطيع المرء إذ، ما استثنى هذه الطرق أن يصون اللاتحجب "الكشف" بشكل صرف في ذاته؟ وبعد ذلك ماذا يعني هذا اللاتحجب من حيث إنه لا يُحدد ثانية من جهة المضمون؟ نحن نحدث فرقاً هاماً في هذا المصطلح المشار إليه "اللاتحجب بين "اللاتحجب" الذي ينتمي على سبيل المثال إلى الحضور، واللاتحجب الذي يقصده هيدغر، فبينما يشير المفهوم الأول إلى الصورة Eidos، هذا الذي يبرز في الحضور ويكشف، يشير اللاتحجب الذي هو موضوع الفكر عند هيدغر إلى الوجود الكلي. ومن هنا يُشار إلى انفرق في (أن - يكون) و(ما يكون)، حيث يكون أصلهما غامضاً وغير مفكر فيه (قمارن، هيدغر، نيشه. المجلد الثاني، ص 399 [المجموعة الكاملة، المجلد 6.2، ص 363 ف ف]). لكن، فيما يخص هدف لتأمل في السؤال ثم القول بأن يبقى التأمل في الطرق المختلفة فيما يتعلق باللاتحجب لمحدد من حيث المضمون؛ بالرغم من أن اللاتحجب مصون في السؤال في الفقرة فقط بوصفه سمة أساسية، حيث يؤخذ بوساطة ذلك من الفعل "تَرَكَ" في ترك الحضور سمة السبب. وعليه، لا يتم تحديد أي شيء من خطوات الحضور إلى ترك الحضور، ومن هذا الأخير إلى اللاتحجب عبر حصيصة الحضور للمجالات المختلفة للموجود وهذا يُبقي مهمة التفكير بأن تحدد (لا تحجب) منطلق الشيء المختلفة. وفي نوع الحركة نفسه؛ أعني في

خطوة التحرك من الحضور إلى ترك الحضور يتجلى العبور من ترك الحضور إلى اللا تحجب، ومن هذا الأخير إلى العطاء أو المنح. وفي كل مرة يتراجع الفكر خطوة إلى الوراء وبالتالي يمكن النظر إلى طريقة سنوك هذا التفكير بوصفها طريقة مشابهة لطريقة فكر ديني سلبية. وهذا يظهر في الطريقة التي من خلالها تنتجز النماذج الأونطيقية الموجودة في اللغة وتحطم. ولعل ما يشدّ الانتباه هو استخدام على سبيل المثال أفعال مثل: منح، تحفظ، وحدث وهذه الكلمات ليست مجرد أفعال وصيغ زمنية، بل إضافة إلى ذلك يُشار إليها بوصفها معنى زمني معبر عنه بالنسبة لما هو غير زمني.

تفتح الجلسة الخامسة مع محاضرة لجين بياوفرت، التي لزم أن تكون أساساً بالنسبة لتوضيح المشابهة المزعومة بين فكر هيدغر وفكر هيغل. يخبر المحاضر عن ذلك وعن كيفية النظر إلى هذه المشابهة في فرنسا. ولعله من غير الجائز أولاً وقبل كل شيء أن ننكر المشابهة العجيبة والتقارب بين فكر هيدغر وهيغل. هكذا يسود إلى حد بعيد الانطباع بأن فكر هيدغر هو استئناف وتعميق لفلسفة هيغل، تماماً كما هو فكر ليستز استئناف لفكر ديكارت أو هيغل وكذلك لم كنت. وإذا تم النظر إلى فكر هيدغر بشكل أساسي انطلاقاً من هذه الرؤية، فإنه قد يُتاح للمرء بشكل حتمي أن يجد تطابقاً بين كل حيثيات فكر هيدغر وبين جوانب فلسفة هيغل. من خلالهم يتم إعداد لما يشبه قائمة معجم مفهرس، وهكذا يثبت أن هيدغر قد قال تقريب الشيء نفسه الذي قاله هيغل لكن طريقة النظر هذه تفترض أنه يوجد فلسفة هيدغرية وإذا كان الأمر ليس على هذا النحو، فإن كل مقارنة تخسر أساس عملية المقارنة، ويأخذ عدم إمكانية المقارنة نفس معنى عدم الارتباط

تم ذكره في الجزء الثاني من لمحاضرة بعض مساوئ الفهم الكبيرة لفكر هيدغر التي وجدت في فرنسا ففي منطق هيجل يُوسط الوجود بوصفه المباشر في الماهية كحقيقة الوجود. هل هذه الطريق من الوجود إلى الماهية ومن الماهية إلى المفهوم هي الطريق إلى حقيقة الوجود المعروف في البداية بوصفه المباشر، ومثابه للطريق أو في أحسن الأحوال قابل للمقارنة مع سؤال الوجود المتطور في "لوجود والزمان"؟ أين يمكن أن يُحدد الاختلاف الأساسي؟.

انطلاقاً من هيجل يمكن القول أن الوجود والزمان "يقف عند الوجود ولا يتطور هذا الأخير إلى مفهوم Begriff). (افتراض يتبع سطحياً اصطلاحات هيجل: وجود - ماهية - مفهوم). وعلى العكس من ذلك فإنه وانطلاقاً من "الوجود والزمان"، وبالنظر إلى فكر هيجل يمكن أن يُطرح السؤال: كيف حدث لهيغل أن حدد الوجود بوصفه المباشر اللامعين ووضع الوجود من البداية في علاقة تحديد وعلاقة توسط؟ (قارن، هيدغر، علامات الطريق، 1967، ص 255 ف.ف. [المجموعة الكاملة، مجلد 9، ص 427 ف.ف.] هيجل واليونان).

يُفقد السؤال الأخير الدافع للإسهاب في المشكلة غير الواضحة عن أصل "النفي" Negativität عند هيجل. هل يؤسس مفهوم النفي للمنطق الهيجلي في بنية الوعي المطلق أم العكس؟ وهل يكون التأمل النظري عند هيجل أساس السلب الذي ينتمي بالنسبة لهيجل إلى الوجود، أم أن النفي هو أيضاً أساس لمطلق الوعي؟ إذا لاحظنا أن هيجل يعمل في الفينومينولوجيا مع الثنائيات الأصلية، التي فيما بعد فقط انطلاقاً من المنطق يتم لتجانس بينها، وعندما يستنبط مفهوم الحياة، كما يُعمق في كتابات هيجل المبكرة، يظهر نفي النفي غير



قابل للإرجاع إلى النية التأمية للوعي، بالرغم من أنه ومن ناحية أخرى لا يمكن تجاهل أن الأسلوب الجديد في الوعي أسلوب عظيم جداً ساهم في تطور مفهوم الوعي. يمكن أن يرتبط انفي بالأخرى مع فكرة التمزق أيضاً الرجوع بموضوعة إلى هيرقليطس.

يمكن تثبيت الفرق في أسلوب تحديد الوجود في النقطتين  
التاليتين :

1- إن سؤال الوجود المحدد في حقيقته بالنسبة لهيغل ليس سؤالاً على الإطلاق في نفسه؛ لأن هوية الوجود والتفكير بالنسبة لهيغل هي تطابق حقيقي. وهكذا لا يوجد عند هيغل سؤال الوجود، ولا يمكن أن يظهر هذا السؤال.

2- انطلاقاً من المحاضرة التي أشر فيها إلى أن الوجود يحدث في الحدث يمكن بذلك للمرء المحاولة في مقدرة الحدث مع الفكرة المطلقة والعلية والأخيرة عند هيغل. لكن وراء الظاهر من المطابقة يتعين على المرء بعد ذلك أن يسأل: كيف يتصل الإنسان عند هيغل بالمطلق؟ ويسأل أيضاً: أية نوع هي علاقة الإنسان بالحدث؟ وبذلك يرغب المرء بإظهار الاختلاف الذي لا يمكن تخطيه. من حيث أنه يشكل الإنسان بالنسبة لهيغل مكان حضور المطلق إلى ذاته، ويقود هذا المطلق إلى رفع نهاية الإنسان. أما عند هيدغر تكون النهاية جلية ليس فقط نهاية الإنسان بل كذلك الحدث ذاته.

شكل هذا النقاش حول هيغل حافظاً لملامسة السؤال من جديد فيما إذا كان الرجوع إلى الحدث يعنى نهاية تاريخ الوجود. وهنا يظهر أنه تتوفر مشابهة مع هيغل؛ لكن التي لا يمكن أن تُرى على أساس يكمن

خلف الاختلاف الأساسي. وفيما إذا هذه النظرية بالعمل قائمة تمكّن من الحديث فقط عن نهاية التاريخ حيث وكما هو الحال عند هيجل تسود هوية حقيقة بين الوجود والفكر، فإنه يبقى السؤال مفتوحاً. وعلى كل حال فإن نهاية التاريخ في المعنى الذي قصده هيدغر مختلف تماماً. إن الحدث يحجب إمكانية اللاتعجب التي لا تستطيع تحديد الفكر وفي هذا المعنى لا يمكن القول: إنه مع رجوع الفكر إلى الحدث تتوقف العطاءات. لكن يبقى أن نتفكر فيما إذا كان يمكن الحديث عن الرجوع، وعن تاريخ الوجود، أعني عندما يُفهم تاريخ الوجود بوصفه تاريخاً للعطاءات التي يتحجب فيها الحدث. وما قيل في الجلسة المبكرة عن النماذج الموجودة (الأونطيقية) - مثلاً: الامتداد، والهيئة، وغيرها كأولويات أونطيقية في الزمان - أعيد تناولها من جديد، فالتفكير الذي يُفكر في النماذج، يمكن بالتالي أن يُحدد بطريقة غير مباشرة بوصفه تفكيراً تقنياً، لأنه لا يمكن فهم النموذج بذلك في المعنى التقني بوصفه إعادة أو مشروع لشيء ما في المعيار الأصغر. النموذج هو بالأحرى الشيء الذي يواجهه التفكير ضرورة بوصفه فرضية طبيعية، وأعني تكون المواجهة لهذا الـ "يما" وأيضاً لـ "بماذ".

إن الضرورة بالنسبة للتفكير في أن يستخدم أنماذج التي ترتبط مع اللغة. ويمكن أن تنبثق لغة التفكير من اللغة الدارجة. وهذه تكون في الأساس ميتافيزيقية - تاريخية. أيضاً تكون قد أسس فيها التأويل، أعني أنها تُعطى في طريقة الهداهة. انطلاقاً من هه نرى أنه يوجد بالنسبة للتفكير فقط إمكانية للحث عن النماذج بهدف معالجتها، ومن ثم تحقيق العود إلى النظري. وكمثال عن النماذج يمكن تحديد حالات مفكر فيها:

1- الجملة النظرية عند هيجل التي هي متطورة عن نموذج الجملة العادية، بحيث إن هذه الجملة تُزود النموذج الذي ينبغي أن يُعالج بالنسبة إلى الجملة النظرية.

2 طريقة حركة ملكة الفهم nous، كما هي موضحة في محاوره القوانين الأفلاطونية، أعني عن نموذج الحركة الذاتية للكائن الحي.

وما يكونه النموذج من حيث هو (في ذاته)، وكيف يمكن فهمه بالنسبة للتفكير يمكن أن يفكر فيه فقط انغلاقاً من تأويل ماهية اللغة. وهكذا استمر النقاش حول اللغة، وبتعبير أدق حول العلاقة القائمة بين ما يطلق عليه اللغة الدارجة أو الطبيعية وبين لغة التفكير. يفترض الحديث عن النموذج الأونطيقية (الموجودة) أن اللغة تمتلك من حيث المبدأ سمة أونطيقية؛ بحيث إن التفكير الذي يتطلع لكي يتحدث عن النموذج أنطولوجياً، يجد نفسه في وضع يضطر فيه إلى استخدام النماذج الأونطيقية، ويستطيع فقد أن يوضح شيئاً ما بوساطة الكلمة.

لكن وبصرف النظر عن واقعة أن اللغة ليست فقط أونطيقية، بل من البداية هي أونطيقية - أنطولوجية (موجودة - وجودية)، يمكننا أن نسأل فيما إذا كان من الممكن وجود لغة لتفكير تتحدث ببساطة اللغة على نحو تصنع فيه لغة التفكير بدقة حدوداً للغة الميتافيزيقية. لكن لا يستطيع المرء أن يتحدث عن هذا، وهذا يقرر فيما إذا كان مثل هذا القول ينجح أم لا. وأخيراً إن ما يلامس اللغة العادية لا يكون فقط في كونها وحدها ميتافيزيقية؛ بل يكون بالأحرى تأويلنا للغة الاعتيادية ميتافيزيقياً، ومرتبطة مع الأنطولوجيا اليونانية. إن علاقة الإنسان مع اللغة يمكن أن تتبدل بطريقة مشابهة للتبدل وتحول العلاقة مع الوجود.

وفي نهاية الجلسة قرأت رسالة هيدغر التي نُشرت كمقدمة لكتاب ريتشاردسون "هيدغر": الطريق من الفينومينولوجيا إلى فكر الوجود. (انظر: المجموعة الكاملة، المجلد 11، ص 143 ف ف) إن هذه الرسالة تجيب أولا وقبل كل شيء عن سؤالين، أعني عما كان الحافز الأول الذي حدد فكره. وأيضا سؤال المنعطف. توضح هذه الرسالة العلاقات التي تؤسس النص المُناوَل، الذي يسير على الطريق من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود، ومن هنا إلى الحدث.

تهتم الجلسة الأخيرة قبل كل شيء ببعض الأسئلة المتقضية؛ إنها تلامس المعنى الموجود في الكلمة "تحول" و"تحويل" عندما يتم الحديث عن تحول كلي للوجود. مكتبة أحمد

لقد تم الإخبار من جهة من "التحول" والتحويلات داخل الميتافيزيقا. إذ إن الكلمة تعني هنا لصيغ المتبدلة التي يتجلى فيها الوجود تاريخيا - مرحليا. عبر ماذا يتم تحديد تعاقب المراحل؟ ومن أين تتحدد هذه النتيجة الحرة؟ ولماذا هذه المرحلة هي هذه المرحلة بالضبط؟ يحاول المرء أن يفكر في تاريخ الفكرة عند هيجس، فبالنسبة لهيغل تسود الضرورة في التاريخ، والتي هي في الوقت نفسه حرية. إن كلا الفكرتين بالنسبة له شيء واحد في وبوساطة الحركة الديالكتيكية، والتي هي ماهية الروح. عند هيدغر عكس ذلك لا يمكن الحديث عن ماذا فقط عن "أن" - أن يكون تاريخ الوجود هكذا. ولهذا السبب اقتبس في محاضرة مدأ العلة (المجموعة الكاملة، مجلد 10، ص 185)

كيف؟ ولماذا؟ وأين؟ تبقى الآلهة صامتة ضح نفسك في لأن" ولا تسأل لماذا؟

تُعدّ الـ(لأن) في المحاضرة المذكورة البقاء الذي يصمد كقدر. ويمكن أن يُثبت التفكير داخل "أن" وفي معناها أيضاً شيئاً ما مثل الضرورة في التابع، وشيئاً مثل القانون والمنطق وهكذا يمكن القول أن تاريخ الوجود هو تاريخ نسيان الوجود المتصاعد يمكن أن نرى علاقة ما بين تحولات لوجود المرحلية وبين التراجع؛ لكن ليست العلاقة السببية. يمكن القول أنه كلما نأى المرء بنفسه أكثر عن الفكر الأوربي المبكر؛ أعني عن الأليثيا (اللاتحجب)، وكلما دخل في نسيان هذا الأليثيا (اللاتحجب)، كلما برزت المعرفة ولوعي بوضوح أكبر، وتراجع الوجود أمام نفسه. وعلاوة على ذلك يبقى هذا التراجع للوجود في التحجب. وقد تم التعبير عند هرقليطس عن هذا كأول وآخر مرة، أعني عملاً يكون التراجع. التراجع الإليثيا (الحقيقة، اللاتحجب) كإليثيا أو لاتحجب يحرر تحول الوجود من الانكسار إلى الفعل. ومن هذا المعنى للتحول الذي عبّر عنه في الميتافيزيقا، نميز بدقة ذلك الذي عُني في الحديث عن تحول الوجود نحو لحدث. لا يدور الحديث هنا حول تجليات الوجود بالمقارنة مع الصيغ الميتافيزيقية لمفهوم الوجود النابعة له كمظهر جديد. ونحن نعني بالأحرى أن الوجود مع تجلياته المرحلية - محفوظ داخل القدر، ولكن هذا القدر يرجع إلى الحدث.

يوجد بين صيغ مراحل الوجود وتحول الوجود إلى الحدث إطار أو قاعدة، وهذه الأخيرة تشبه محطة بينية التي تقدم نظرة مزدوجة. يمكن القول: رأس يانوس. ويمكن أن يُفهم أيضاً بوصفه تقدم الإرادة نحو الإرادة وبالتالي ك نصيغ ظاهري للوجود. وبلوقت نفسه يكون صيغة أولية للحدث.

غالباً ما دار الحديث خلال الحلقة الدراسية عن الخبرات. هكذا نقول عن الأشياء الأخرى الوسطية: يجب أن تُحمر اليقظة إلى الحدث التي لا يمكن أن تبرهن. والسؤال الأخير الذي تم طرحه بلاس معنى هذه الخبرة فهو يكشف نوعاً من التناقض في واقعة أن التفكير صحيح ينبغي أن يكون خبرة للحالة ذاتها، إلا أنه من جهة أخرى بشكل مجرد تحضير للخبرة. أيضاً، هكذا عقد العزم، ليس التفكير هو الخبرة (كذلك التفكير الذي حاولته في هذه الحلقة الدراسية بالذات). لكن ما هي بعد ذلك هذه الخبرة؟ هل هي اعتزال التفكير؟ لكن لا يمكن في الواقع أن يوجد لتفكير وكذلك الخبرة كبديل كل منها للآخر. وما حدث في الحلقة الدراسية هو استعداد للتفكير وأيضاً للخبرة. لكن قد حدث هذا الاستعداد فكرياً من حيث إن الخبرة ليست خبرة صوفية، وليست نوعاً من الإنارة بل هي رجوع للسكنى في الحدث.

وبذا، صحيح أن اليقظة تبقى في الحدث الذي يجب أن تتم خبرته، لكن من حيث هو الشيء الذي يرتبط قبل كل شيء ضرورة مع الانتباه من نسيان الوجود إلى النسيان نفسه. إذأ يبقى قبل كل شيء حدثاً يمكن أن يُشر إليه ويجب أن يُشار إليه.

أن يكون التفكير في طور الاستعداد، فإن هذا لا يعني أن الخبرة ليست شيئاً آخر غير التفكير المتأهب نفسه. وتقع حدود التفكير المتأهب في مكان آخر. فمن جهة ممكن أن تبقى الميتافيزيقا في حالة نهاية تاريخها، وأن تفكيراً آخر لا يمكن على الإطلاق أن يظهر ومع ذلك يكون. ومن ثم يحدث بالنسبة للتفكير الدارج الذي يطر بشكل أولي إلى الحدث ويشير إليه؛ أعني يستطيع أن يعطي علامة، التي ينبغي لها أن تُمكن الاتحاد في الرجوع إلى مكان الحدث بطريقة

مثبته لشعر هيدرلن الذي مضى عليه قرن من الزمن، ومع ذلك كان ومن جهة أخرى يمكن أن يُعجز استعداد التفكير فقط في حيثة خاصة. وهذا يحدث بطريقة أخرى تماماً، وأيضاً في الشعر الذي يتم تحقيقه في الفن الذي يحدث فيهم فكر وكلام. وبعد ذلك وفي الخاتمة تم الحديث عن "المنعطف" مأخوذاً من سلسلة المحاضرة "تأمل فيما يكون [المجموعة الكمية، مجلد 79، ص 68 ف ف]. وهذا حدث أن أُعيد إلى الأذهان ما تمت مناقشته خلال الحلقة الدراسية، إذ إنه طرحت بعض الأسئلة التي تمت الإجابة عليها إجابات مختصرة.

الرفض للعالم الذي عنه يكون الحديث في المنعطف، يرتبط مع الرفض والمنع للحاضر في الزمان والوجود. حيث يمكن أن نتحدث عن الرفض والمنع أيضاً في الحدث من حيث إنه يلامس الطريقة التي من خلالها يوجد الزمان. والآن، صحيح أن مكان الابتعاد بين الوجود والزمان يوضح الحدث، لكن يستمر هذا المكان بطريقة ما كهبة الحدث. وعن نهاية الوجود تم الحديث قبل كل شيء في كتاب كنت. نهاية الحدث المشار إليها خلال الحلقة الدراسية، ونهاية لوجود، ونهاية المربع، كل هذه تختلف عن تلك من حيث إنها لم يُفكر فيها بعد انطلاقاً من العلاقة مع اللانهاية، بن كنهاية في ذاتها. لنهاية، نهاية، وحدود، والخاص، والوجود المستقر في الخاصية. في هذا الاتجاه، أعني انطلاقاً من الحدث، وانطلاقاً من الخاصية، يُفكر في المفهوم الجديد عن النهاية.

لكن المتهم يشير بالرفض، يقول يتعين على المرء أن يكون هنا، إذ دُعي، لكن أن يدعو نفسه، هو أعظم خطأ يمكن أن يفعله

\*\*\*





## الفصل الثالث

### نهاية الفلسفة ومهمة التفكير

يُسمي العنوان محاولة لتأمل بقيم في التساؤل، إذ تقود الأسئلة بوصفها طرقاً إلى إجابة ما، وبالتالي إذ قُدِّرَ للإجابة - أن تكون مرة على الأقل مضمونة - فقد يكون ضرورياً لها أن تستقر في تحول التفكير؛ وليس في قول أو إخبار عن حالة ما. وعليه، يتعلق النص التالي مع أمر ذي أهمية كبيرة، أعني المحولة التي تصدت منذ العام 1930 بشكل أولي لإعادة صياغة إشكالية كتابي (الوجود والزمان).

يدلل ما تقدّم على أن يخضع أسلوبُ أسْؤال في (الوجود والزمان) لنقدٍ جوانبي، يجب بوساطته أن يوضّح كيف يمكن لأسْؤال النقديّ، الذي يكون موضوعةً، أن ينتمي على نحو دائب ودائم إلى التفكير. وبالتالي سوف يتبدل العنوان، الذي اضطلع (الوجود والزمان) بمهمة إنجازه.

وهنا نسأل:

1- في أية حيشة تكون الفلسفة قد أدركت في عصرنا الحالي نهايتها<sup>(1)</sup>؟

2 أية مهمة يبقى التفكير محتفظاً بها عند نهاية الفلسفة؟

---

(1) ماذا يعني هد بلوغ النهاية؟ بدء التحقق المستمر.

1 في أية حثية تكون الفلسفة قد أدركت في عصرنا الحالي  
نهيتها؟

تُعَدُّ الفلسفةُ في حقيقتها ميتافيزيقا، فهي تفكير في الموجود في  
كليته - هي العالم - وفي الإنسان، وفي الله، وذلك بوساطة النظر إلى  
الوجود في حثية انتماء الموجود إلى الوجود. وقد فكرت الميتافيزيق  
في الموجود بوصفه الموجود في طريقة التصوّر المُعلَّل<sup>(1)</sup>، ذلك أن  
وجود الموجود منذ بداية الفلسفة ومع هذه البداية تجلى بوصفه  
مبدأ<sup>(2)</sup> ἀρχή, valtio, Prinzip

إن المبدأ، الذي يدل على أنه من أين يكون الموجود من حيث  
هو، في صيرورته، وفي فئته وبقائه، كموجود، قابلاً للمعرفة وأكثرَ  
الأشياء طرْحاً ومعالجة<sup>(3)</sup>، نقول: إنَّ هذا المبدأ هو ذلك الذي يكون  
ما يكون وكيف يكون.

---

(1) Das begründenden Vorstellen الذي يُبَيِّن العلة.

(2) Der Grund وهي تعني في الألمانية لأساس يكن يستخدمها هيدغر في هذا  
النص في لمعينين امدأ والأساس.

(3) يقول أرسطو في كتاب الميتافيزيقا ويقتبس هيدغر هذا القول في ما هي  
الفلسفة " وفضلاً عن ذلك فإن ما بحث عنه منذ القدم، ولم يزل يبحث عنه  
الآن، وسيبحث عنه إلى الأبد دون أن تقترب منه هو. ما الوجود؟  
(الميتافيزيقا مقالة الزاي، ف 1 ص 1028 ب، ص 2) وعند الترجمة تُقرأ  
هذه العبارة على النحو الآتي " وهكذا كان في القدم، ويكون الآن،  
وسيكون إلى الأبد، السؤال عما هو الموجود؟ هو السؤال اندي نحو  
(الفلسفة)، وتخفق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه

يسنجلبُ الوجودُ بوصفه مبدأ الوجودِ إلى حالات حضورهِ كافةً، إذ هنا يتجلى انبداً بوصفه الحضور<sup>(1)</sup>، ويستينُ زمنه لحاضر في أنه في كل مرة وبحسب طريقته يُنتج الحاضر في حضوره، وبدا يحوز المبدأ وفقاً لنشأة الحضور صفة المؤسس من حيث هو علة أونطقية أو موجوديه لما هو واقعي<sup>(2)</sup>، أعني يفصح عن تمكين متعال لموضعة الموضوعات<sup>(3)</sup>، وعن وساطة ديالكتيكية لحركة الروح المطلق<sup>(4)</sup> فيما يتعلق بعملية الإنتاج التاريخية<sup>(5)</sup>، وعن إرادة القوة المعينة لنقيم<sup>(6)</sup>. إن التفكير الميتافيزيقي الخاص، الذي يستقصي لموجود عن المبدأ، ينحاز ويتديء في، الذي يحضر، إذ يتصور هذا الموجود في حضوره، ويقدمه هكذا انطلاقاً من أساسه كموجود مؤسس.

ماذا يعني الحديث عن نهاية الفلسفة<sup>(7)</sup> ؟ من السهولة بمكان أن نفهم نهاية شيء ما في المعنى السلبي كمجرد توقف، كغياب للتقدم، إن لم يكن الأمر بإطلاق ارتكاساً أو انعدام قدرة؛ غير أنه على العكس من ذلك يدلُّ الحديث عن نهاية الفلسفة على كمال الميتافيزيقا، أو تحقيق الميتافيزيقا<sup>(8)</sup>. بيد أن كمال لا تعني الاكتمال الكلي، بحيث يتوجب أن تكون الفلسفة قد بلغت مع نهايتها الاكتمال في أعلى

(1) Die Anwesenheit.

(2) Als ontische Verursachung des Wirklichen.

(3) Als transzendente Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände.

(4) Als dialektische Vermittlung der Bewegung des absoluten Geistes.

(5) Des historischen Produktionsprozesses

(6) Als der wertesetzende Wille zur Macht.

(7) Das Ende der Philosophie

(8) Die Vollendung der Metaphysik

درجاته<sup>(1)</sup>. إنه لا يقصنا فقط كل ما هو معياري، والذي من شأنه أن يسمح لك أن نفضلَ اكتمال مرحلة ميثافيزيقية على أخرى، بل نحس لا نملك الحق في أن نعطي تقويماً على هذا النحو. إن فكر أفلاطون ليس أكثر اكتمالاً من فكر برمنيدس، كما أن فلسفة هيغل ليست أكثر نضجاً من الفلسفة الكنتية، إذ لكل مرحلة<sup>(2)</sup> فلسفية ضرورتها الخاصة، فأن يكون هناك فلسفة، وبالطريقة التي تكون عليها، يكون واجباً علينا أن نعترف بها ببساطة. إنه من غير اللائق بالنسبة لنا أن نؤثر فلسفة على أخرى، كما هو الحال ممكناً فيما يتعلق بتنوع واختلاف الرؤى الكونية<sup>(3)</sup>.

#### (1) Die höchste Vollkommenheit

(2) إن المرحلي Das Epochale لكن ليس هو العصري، بل إنه اللاعصري (بمعنى ما لا يلائم العصر) بالنسبة للمرحلة.

(3) Weltanschauungen: الترجمة العربية لهذا المصطلح هي رؤى العالم، غالباً ما يظهر هذا المصطلح في الفلسفة والعلم بمعنى سلبي، إنه كموضوع لتأملات الفلسفية والأبحاث العلمية ما يزال مشروطاً، لكن فقط في إطار الامتناع العلمي. ما يزال يوجد علماء وفلاسفة يستخدمون المصطلح بوصفه تعبيراً عن فهمهم الخاص إن مفهوم رؤى العالم صيغ بشكل دقيق عبر تاريخ الروح الألماني، وهو حتى العصر الحاضر يبقى غير قابل للترجمة إلى اللغات الأوربية الأخرى. يحدد مفهوم رؤى العالم المعرفة الشمولية أو الرأي أو الاعتقاد الشامل عن العالم في تنوع صيغه ومظاهره وحيثياته، كما يُعرف العلاقة العميقة والجمالية بالعالم وشكل امتلاكه عبر الذات الفردي أو الجمعي، هذا الشكل المشتمل داسة لهذه الأنا على معايير التفكير والعمل المدمرة والهادفة إلى التعميم الاجتماعي انظر موسوعة الفلسفة، المجلد 2، ص 1733 - 1737. مترجم

يُعدُّ المعنى القديم لكلمتنا نهاية دالاً على نفس معنى المكان، من فلسفة إلى أخرى يعني: من مكان إلى آخر، وبالتالي بحدد نهاية الفلسفة على أنها المكان الذي يجتمع فيه تاريخها في أقصى إمكانياته، وبدا إن نهايةً كتحقق أو كمال يعني هذا لاجتماع<sup>(1)</sup>.

يبقى فكر أفلاطون خلال التاريخ الكلي للفلسفة وعبره في الصيغ المتبدلة فكراً حاسماً، فالميتافيزيقا هي الأفلاطونية. وكان نيتشه قد حدد فلسفته بوصفها أفلاطونية مقلوبة<sup>(2)</sup>.

غير أنه مع قلب الميتافيزيقا الذي أنجزه عبر كارل ماركس، يكون قد تم بلوغ الإمكانية القصوى للفلسفة. لقد أدركت الفلسفة نهايتها. بقدر ما يفكر فلسفياً يتم محاكاة عصر التنوير وضروره المتنوعة، وبالتالي هل من الممكن أن تكون نهاية الفلسفة توقفاً لطريقة التفكير؟ أن نصل إلى هذه النتيجة قد يكون تسرعاً. نهاية كتحقق أو كمال هي الاجتماع في الإمكانيات القصوى.

#### (1) Die Versammlung

(2) يرى هيدغر أن الفلسفة أي تاريخ الميتافيزيقا محكوم بالفكر الأفلاطوني، وبشكل أدق هو في صيغه المتبدلة تنوع لفكرة واحدة هي فكرة المثال الأفلاطونية، حتى نيتشه الذي يعد نفسه ضد الأفلاطونية فهو عند هيدغر أشد الأفلاطونيين تعظيماً. ولكن ما فعله نيتشه أن قلب العوالم الأفلاطونية، فما كان عند أفلاطون عالماً حسيماً بعيداً عن الحقيقة أصبح عند نيتشه هو عالم الحقيقة وما كان بالنسبة لأفلاطون عالم الحقيقة (المثل) يصحح عند نيتشه عالم اللاحقيقة. وإرادة القوة هي نفس فكرة الخير الأفلاطونية من حيث أنها أساس تعيين القيم. انظر، هيدغر، نيتشه، المجلد الأول، ص 232. قرن أيضاً هيدغر، نداء الحقيقة د. عد الغمار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1977، ص 328. مترجم

نحن نفكر في هذه (الإمكانات القصوى) في محى ضيق جداً طالما أن نتوقع نبثق فلسفة جديدة للنمط الراهن نحن ننسى أنه في زمن الفلسفة اليونانية قد ظهر توجهٌ حاسمٌ للفلسفة: هو بناء العلوم داخل الأفق الذي افتتحته الفلسفة. إن بناء العلوم هو في الوقت نفسه انفصالها عن الفلسفة وتدير استقلاليتها ينتمي هذا الحدث إلى تحقيق الميتافيزيق. انبثاقها ونموها هو اليوم مرتبط بكل مجالات الموجود. إنه يبدو أي هذا الانبثاق كما لو أنه تفكك الفلسفة، وهو في الحقيقة تحقيقها، وكمالها. يكفي أن نشير إلى استقلال وانفصال علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا- الثقافية، وأن نشير إلى دور المنطق كمنطق رياضي وعلم الدلالة<sup>(1)</sup>. تتحول الفلسفة إلى علم تجريبي عن الإنسان؛ إلى العلم التجريبي لكل ما يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان موضوع ثقافته القابل للتجربة. عبر هذه التقنية يكون الإنسان مقيماً في العالم، بحيث يتعامل معها تبعاً لطرق متنوعة من الصنع والإنشاء. هذا كله يحدث بالعموم على أساس وبحسب معايير النتائج العلمية للمجالات الفردية للموجود.

لا يحتاج هذا الأمر إلى تبوؤ لمعرفة أن لعلوم المتأهبة للتوحدت ووجهت من قبل لعلم الحديث الأساسي الذي يدعى علم أنظمة التحكم<sup>(2)</sup>.

إنه يروق لهذا العلم تحديد الإنسان بوصفه الماهية الاجتماعية الفاعلة، فهو نظرية لقيادة الخطط الممكنة وتدير العمل البشري، إذ يبنى علم أنظمة التحكم اللغة بهدف تبادل المعلومات، وتحويل القنن إلى الأدوات الموجهة الموجهة للمعلومات.

---

(1) Logistik und Semantik

(2) Die Kybernetik

إن انبثاق الفلسفة وطهورها بشكل مستقل ، لكن بين أكثر علوم التواصل حسما هو الكمال المشروع للفلسفة. تدرك الفلسفة بهايتها في عصرنا الراهن. لقد وجدت مكانا لها في علمية البشرية الاجتماعية الفاعلة. لكن الطابع الأبرز لهذه العلمية هو كونها أنظمة تحكم علمية، أي الطابع التقني.

لقد توقفت على أغلب الظن الاحتياجات عند المعيار نفسه عن السؤال عن التقنية الحديثة، التي فيها تقود انتقنية مجمل ظواهر العالم وتصوغ وضع الإنسان في هذا الموقع الحاسم.

يفسر العلم كل ما في تكوينه يذكّر بالأصل الفلسفي، يفسره بحسب قواعد العلم، أعني تقنيًا، إن المقولات التي يكون كل علم مرتبط بها بهدف تصنيف وتحديد موضوعات مجالاته يفهمها العلم آلياً<sup>(1)</sup> بوصفها مرضيات العلم. وبالتالي لا تقاس حقائقها فقط في التأثير الذي تسببه استخداماتها في مجال تقدم الأبحاث إن الحقيقة العلمية تتطابق مع فعالية هذا التأثير، الذي حاولته الفلسفة في مجرى تاريخها في بعض المواقع، وأيضاً هنا وبشكل غير واضح، هو أن تمثل الانطولوجيات لكن مجالات لموجود ( الطبيعة، التاريخ، القانون، الفن )، غير أن العلوم قد تبنت الآن هذا الأمر كمهمة خاصة، إذ ينصب اهتمامها في كل مرة على نظرية البنية المفاهيمية لمجالات الموضوعات المنسقة. تعني النظرية الآن؛ افتراض المقولات التي تعترف بها فقط عملية سبرينتيكية، ولكنها ترفض كل معنى أنطولوجي. إن الصفة لتشريحية والنمذجية للفكر التصوري

---

(1) Die instrumentale Charakter der Theorie الطابع الاداتي للنظرية

الحاسب تبلغ السيادة. تتحدث العلوم خلال افتراضها لمقولات مجالاتها دائم عن وجود الموجود، إلا أنها لا تقول الوجود صحيح أنها تستطيع إنكار الأصل الفلسفي، بيد أنها لا تقدر على إقصائه ذلك أنه يتحدث دائم في علمية العلوم المعرفة التي ولادتها من أصل فلسفي. تظهر نهاية الفلسفة على أنها نجاح التنظيم الموجه للعالم العلمي - التقني، ونجاح ترتيب هذا العالم بما يناسب تنظيم المجتمع. نهاية الفلسفة يعني: بدء تأصل العالم الحضاري في التفكير الأوروبي - العربي. لكن هل تكون نهاية الفلسفة في معنى انبثاقها في العلوم وفي التحقق الفعلي التام لكل الإمكانيات التي حُدد فيها التفكير الفلسفي؟ أم أنه يوجد بالنسبة للتفكير خارج الإمكانية الأخيرة المحددة (انحلال الفلسفة في العلوم التقنية) إمكانية أولى توجب أن ينبثق منها التفكير الفلسفي، لكن لم ينح للفلسفة كفلسفة بشكل خاص أن تخبرها وأن تبناها.

لو أن الحال على هذا النحو نتوجب أن يكون في تاريخ الفلسفة منذ بدايته حتى نهايته ثمة مهمة مضمرة للتفكير، تلك التي قد لا تكون متاحة لا للفلسفة كميثافيزيقا، ولا على الإطلاق للعلوم المنبثقة عن أصل فلسفي. لذلك نسأل:

## 2- أية مهمة يبقى التفكير محتفظاً بها عند نهاية الفلسفة ؟

يجب أن تكون فكرة مثل هذه المهمة غريبة، أعني أي تفكير هو ذلك الذي لا يستطيع ألا يكون ميثافيزيقا ولا علماً ؟

أية مهمة للتفكير هي تلك التي أخفت نفسها خلال بداية الفلسفة وعبر هذه البداية وقد أفلتت بذلك بشكل مستمر ومتنام من تعاقب الأرمته؟



أية مهمة للتفكير - تدور على هذا النحو - ترغم أن الفلسفة لم تكن لتنمو بوصفها موضوعاً للتفكير وهي لهذا السبب تحولت إلى تاريخ للسقوط التام؟

ألا يكون الحديث هنا نوعاً من العجرفة التي يريد مفكر الفلسفة أن يعلو بها فوق كل ما هو عظيم؟

تفرض نفسها هذه الريبة، لكن قد يكون من السهل إقصاؤها، ذلك أن كل محاولة لاستبصار مهمة التفكير الظني<sup>(1)</sup> مرتبطة برجوع إلى مجمل تاريخ الفلسفة. ليس هذا فقط بل إنه من الضرورة بمكان أولاً وقبل كل شيء أن يفكر بتاريخية بم يضمن للفلسفة تاريخاً ممكناً، عبر هذا يبقى التفكير الظني خطوة إلى الوراء خلف عظمة الفلسفة، إذ إنه أقل شأنًا من الفلسفة.

أقول: أقل شأنًا ذلك لأنه يجب أن يكون مثل هذا التفكير أشدَّ امتناعاً من الفلسفة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن التأثير في افتتاح عصر الصناعة المتشكل علمياً وتقنياً، لكن يبقى قليل الشأن التفكير الظني، ذلك أن مهمته هي مهمة متأهب ولا تملك صفة المؤسس، هي (المهمة) تكفي بإيقاظ امتداد بشري لأجل إمكانية ما يبقى أساسها غامضاً وقدمياً غير معروف، إن الذي يبقى التفكير محتفظاً به، الذي يخوض فيه، يجب على التفكير أن يتعلم في أي نوع من التعلم يتحضر لتبدله الخاص.

لقد تم التفكير في إمكانية أن تقهر حضارة العالم لقائمة الآن التشكل الصناعي العلمي - التقني بوصفه المعيار الوحيد لأجل سكوني

---

(1) Das vermutete Denken.

الإنسان في العام، بالتأكيد ليس انطلاقاً من ذاتها وإلى ذاتها، بل انطلاقاً من استعداد الإنسان لأجل تحديد ما، الذي يُناقش في كل وقت، سواء انتمى أم لا لم ينتم إلى مصير الإنسان الذي لم يحسم بعد. وب نفس الوقت يبقى غير مؤكد فيما إذا كانت حضارة العام سوف تُقهر<sup>(1)</sup> قريباً وبشكل مفاجئ، أم أنها تستمر متأصلة لمر من طوي، زمن طويل لا يرسخ في بقاء ما، بل إنه بالأحرى استمرار يقيم في التبدل المتقدم لما يقدم نفسه دائماً على أنه الأكثر حداثة.

إن التفكير الظني المناهض لا يسعى ولا يقدر على أن يتنبأ بالمستقبل، فهو يحاول فقط أن يتنبأ بشيء ما حاضراً، الذي منذ زمن وفي بداية الفلسفة قد قيل لأجل هذه البداية، ولم يكن مفكراً فيه بوصفه شيئاً خاصاً. حالياً يجب أن نكتفي بأن نشير إليه من خلال اختصارات مقدمة، وبذلك ستعين نحن بعلامة طريق تقدمها لنا الفلسفة. إذا كنا نسا عن مهمة للتفكير يعني هذا إذن أننا نحدد في دائرة الآراء الفلسفية ما يخص التفكير، الذي ما يزال بالنسبة لتفكير محل جدل وقضية خلاف. يشير هذا في اللغة الألمانية إلى كلمة شيء<sup>(2)</sup>. إن هذه الكلمة تُسمى ما يجب أن يفعله التفكير في القضية المعطاة، إنها تسمى في لغة أفلاطون النموذج بذاته (قارن الرسالة السابعة 341). to Pragma auto.

لقد نادى الفلسفة في العصر الحديث انطلاقاً من ذاتها بشكل واضح وجلي التفكير إلى الموضوع بذاته. لتعرف قضيتين اثنتين هما موضع اهتمام خاص في وقتنا الحالي.

(1) بمعنى يتم تجورها.

(2) Sache

إننا نصغي إلى هذا النداء (نداء الموضوع بذاته) في الاستهلال الذي قدمه هيغل في عمله الذي ظهر عام 1807 (نظم العلم، الجزء الأول: فينومينولوجيا الروح). هذا الاستهلال ليس تقديمًا للفينومينولوجيا بل لنظم العلم، إنه تقديم لمجمل الفلسفة.

إن النداء إلى الموضوع بذاته يصبح أولاً وقبل كل شيء، أي بحسب الموضوع بوصفه موضوعاً (لعلم المنطق). في النداء إلى الموضوع بذاته يصل الصوت إلى الـ(بذاته). إنه مسموع بوضوح، إذن للنداء معنى الصدى<sup>(1)</sup>. وترفض الروابط غير المناسبة في موضوع الفلسفة، إذ ينتمي إليها الحديث اصصرف عن هدف الفلسفة، كما ينتمي إلى هذه الروابط أيضاً مجرد الإخبار عن نتائج التفكير الفلسفي. كلاهما الحديث (القول) والإخبار لن يكونا أبداً الكلّي الحقيقي للفلسفة. إن الكل يتجلى فقط في صيرورته مثل هذا يحدث ويجري في الوصف الموضوع للموضوع.

في هذا التقديم، أي الوصف، يصبح الموضوع والمنهج متطابقين. إن هذه المطابقة أو الهوية تُسمى عند هيغل الفكرة. بوساطتها يظهر موضوع الفلسفة بذاته. بيد أن هذا الموضوع محدد تاريخياً: إنه الذاتية.

---

(1) إن النداء إلى الموضوع بذاته هنا يشبه كمن يصدق في السقوس، الطرق هو حالة النداء. الصدى الذي يخرج متموحاً يصل إلى ملامسة الـ(بذاته) بوصفه هو ما تريد أن تجعله الفلسفة موضوعاً لها دون إحداث انقطاع بين مكونات الصوت (الطرق، الصوت، الصدى)، أي دون أن يكون ثمة انقطاع بين فعل التفكير والتفكير وموضوع التفكير. المترجم

يقول هيغل: مع الكوجيتو الديكارتي 'الآن افكر' تطأ الفلسفة لأول مرة أرضاً ثابتة؛ إنه المكان الذي يُمكنها من أن تكون في الوطن مع الكوجيتو بيلع المطلق لأصلي الذات الأصينة، بعد ذلك يقول: إن الأنا (لذات) هو الحاضر الماهوي المبوط في الوعي، الذي أطلقت عليه اللغة المتوارثة بشكل غير واضح اسم الجوهر *substanz*

إذا كن هيغل يوضح في المستهل Hoffmeister الصفحة 19 أن الموضوع الحقيقي بالنسبة للفلسفة ليس الجوهر، وإنما يفهم ويعبر عنه على نحو كبير بوصفه الذات، فإنه يقول بعد ذلك: إن وجود الموجود، حضور الحاضر، هو بشكل جلبي الحضور الكلبي حينما يصبح الحضور بذاته حاضراً في ذاته ولأجل ذاته في الفكرة المطلقة. لكن منذ ديكارت يسمى الأيديا، المبدأ (*idea: perception*).

إن تحول الوجود إليه بذاته (لأن بذاته) يحدث في الديالكتيك النظري. حركة الفكرة والمنهج، ليس سوى الموضوع بذاته<sup>(1)</sup>.

إن النداء إلى الموضوع بذاته يحقق المنهج المناسب للفلسفة، لكن ما يكون موضوعاً للفلسفة هو ما يصح أن يكون موضوعاً حاسماً. إن موضوع الفلسفة من حيث هي ميتافيزيق هو وجود الموجود الذي يكون حضوره في صيغة الجوهرية والذاتية.

مائة عام بعد يُجدد النداء نحو الموضوع بذاته ويُسمع هذا النداء في طروحات هيرن (الفلسفة كعلم دقيق)، ظهرت هذه الطروحات في لمجلد الأول للمجلة لوغوس في العام 1910-1911 ص 289. من جهة أخرى لدى النداء أولاً وقبل كل شيء معنى

---

(1) Die Sache selbst

الارتداد. لكن يأخذها محي آخر غير الذي عد هيرل. هنا يقصد البيكولوجي الطبيعي الذي يتطلع لكي يكون المصنع العلمي الحق لأبحاث الوعي. إذ إن هذه الطريقة تحول سلماً دون الدخول إلى ظواهر الوعي القصدي، لكن في الوقت نفسه يتحرك نداء الموضوع بذاته ضد التاريخية، التي تضع في الأبحاث التي تدور حول وجهات نظر الفلسفة، وفي الضيق لأنماط رؤية العالم الفلسفية. يقول هيرل لهذا الغرض... (ليس عن الفلسفات يجب أن ينبثق البحث الفلسفي بل عن الموضوعات والمشكلات).

وعليه، ما هو موضوع البحث انفسه؟ إنه بالنسبة لهيرل كم بالنسبة لهيرل بحسب التراث نفسه الذاتية والوعي.

لم تكن التأملات الديكارتية بالنسبة لهيرل مجرد مادة للمحاضرات التي ألقى في باريس في شهر شباط للعام 1929، بل رافق روحها منذ زمن ما بعد المباحث المنطقية التدفق الغزير لأبحاثه الفلسفية حتى النهاية.

إن النداء إلى الموضوع بذاته يصبح سواء في معناه السلبي أم في معناه الإيجابي لتأكيد وتعميق المنهج، ويصح بالنسبة لطريقة الفلسفة التي عبرها فقط يحضر الموضوع بالذات إلى المعطى لقابل للبرهنة. في المستوى الأول بالنسبة لهيرل (مبدأ كل المبادئ) ليس مبدأ المضمون، بل مبدأ المنهج أو الطريقة. كرّس هيرل في عمله الذي ظهر في العام 1913 (فكرة الفينومينولوجيا المحض والفلسفة الفينومينولوجية) فقرة خاصة لتحديد (مبدأ كل لمبادئ). يقول هيرل عن هذا المبدأ في الصفحة 44 "لا تقدر أية نظرية ممكنة على تضليل".

يتحدث (مبدأ كل المبادئ):

"إن كل رؤية أو تصور أصلي هو المصدر الحقيقي للمعرفة، كل ما نقدم لنا بطريقة عينية أصلية، (بمعنى من المعاني في واقعه الشخصي) يمكن قبوله ببساطة بوصفه ما يظهر، لكن أيضاً في الحدود التي يظهر فيها ها هنا".

يتضمن مبدأ كل المبادئ فرضية أولوية المنهج. إن هذا المبدأ يقرر بشكل حاسم أي موضوع يمكن أن يفتني بالمنهج. يتطلع "مبدأ كل المبادئ" من حيث هو موضوع الفلسفة إلى الآن المطلق.

إن الرد المتعالي يعطي هذا الأنا المطلق ويؤكد إمكانية أن تتأصل في الذاتية وعبرها موضوعية كل موضوع في بنينه الصالحة ومكوته الصالح أي في تركيبته<sup>(1)</sup>. هكذا تتجلى الأنا المتعالي من حيث هو في الموحود المطلق الوحيد. (لمنطق الصوري والمتعالي، 1929، ص 240). انطلاقاً من طريقة وجود هذا الموجد المطلق بمعنى من نوع الموضوع الخاص للفلسفة يكون الرد المتعالي في الوقت نفسه من حيث هو منهج العلم الكلي؛ منهج تأصل وجود الموجود.

إن المنهج أو الطريقة لا تتوجه نحو موضوع الفلسفة فحسب. إنها لا تنتمي فقط إلى الموضوع أو الشيء كما ينتمي المفتاح إلى القفل. بل تقيم هي بالأحرى في الموضوع لأنها الموضوع بذاته. قد يتساءل المرء: من أين يستمد إذن مبدأ كل لمبادئ مصداقيته الراسخة، وبعد ذلك قد يضطر على الجواب: عن هوية الأنا المتعالي الذي هو مفترض كموضوع للفلسفة.

---

(1) Die Konstruktion

لقد قمت باختيار توضيح نداء الموضوع بذاته بوصفه علامة طريق علامة الطريق هذه ينبغي أن تضعنا على الطريق الذي نقود إلى تحديد مهمة التفكير عند نهاية الفلسفة. إلى أين وصلنا نحن؟ إلى الإدراك بأن يتأصل أولاً وقبل كل شيء لأجل نداء الموضوع بذاته ما تتخذه الفلسفة موضوعاً لها. إن موضوع الفلسفة منظوراً إليه من خلال هيغل وهيرل - وليس فقط بذاته - هو الذاتية.

ليس الموضوع من حيث هو بالنسبة للنداء محل خلاف، بل وصفه الذي عبره (أي الوصف) يصبح الموضوع من حيث هو حاضراً.

إن الديالكتيك النظري الهيجلي هو الحركة التي يحضر فيها الموضوع من حيث هو إلى ذاته بذاته، إلى زمنه الحاضر الذي ينتمي إليه.

إن منهج هيرل ينبغي أن يكون حاضراً في المعطى الأصلي، أي أن يكون زمنه الحاضر حاضراً في هذا المعطى. إن كلا المنهجين مختلفين قدر الطاقة، لكن الموضوع من حيث هو، الذي ينبغي أن يعرضه المنهج، هو الشيء نفسه الذي يُخبر بين حين وآخر بطرق مختلفة.

لكن كم تساعدنا هذه الطروحات في محاولة التمعن في مهمة التفكير؟

هي لا تقدم لنا أية مساعدة طالما أننا نكتفي بمجرد اوضح لنداء. يصبح بالأحرى أن يُسأل عن الذي يبقى غير مفكر فيه في النداء إلى الموضوع بذاته. التماؤل بهذه الطريقة سوف يمكننا من معاينة كيف في المكان الذي أحضرت فيه الفلسفة موضوعها إلى المعرفة المطلقة وإلى البدهة النهائية، يحتاج شيء ما، اندي لا يمكن أن يفكر فيه بعد ذلك بوصفه موضوع الفلسفة.

لكن، ما الذي يبقى غير مفكر فيه سواء في موضوع الفلسفة أم في منهجها ؟

إن الديالكتيك النظري هو طريقة يظهر من خلالها موضوع الفلسفة انطلاقاً من ذاته بداته لأجل ذاته، ويصبح على نحو ما حاضراً. مثل هذا الظهور يحدث ضرورة في ضوء ما، فقط عبره وخلالله يمكن للظاهر أن يتجلى. أعني أن يظهر. يقيم النور من ناحيته في فضاء رحب، في مكان حر فسيح الذي يتمكن هنا وهناك وبين فينة وأخرى أن ينير هذا المكان. إن الضوء يتحرك في الواسع الرحب ويتصارع مع الظلام.

في كل مكان يكون فيه حضور يقابله حضور آخر، أو في كل مكان يحضر فيه حاضر ما يحضر فيه آخر، كذلك في المكان الذي ينعكس نظرياً فيه الواحد في الآخر - كما عند هيغل - حيث يسود الوضوح ، يتحرك النقيض الحر.

يضمن هذا الوضوح لحركة الفكر النظري العبور عبر ما يفكر فيه، ونسمي هذا الوضوح الذي يضمن إتاحة الظهور الممكنة أو التجلي الممكن، الإضاءة. الكلمة الألمانية إضاءة بحسب التاريخ اللغوي تنكئ في الترجمة على الكلمة الفرنسية Clairière، وهي مبنية على وزن الكلمات القديمة ما يصير حقلاً والتحول إلى غابة<sup>(1)</sup>.

---

(1) Waldung, Feldung يقوم هيدرير بإيضاح كلمة الإضاءة Lichtung بالانكء على هاتين الكلمتين. الكلمة الفرنسية Clairière تعني فرجة في غابة، أي مكان خال من الأشجار. والكلمة لألمانية Waldung تشير إلى مكان مليء بالأشجار، أما الكلمة Feldung فهي تشير إلى الحقل الخالي من الأشجار أي ما يصبح حقلاً، وبحسب لسياق سوف تشير الكلمة الحقل إلى ما يشق ويتيح الإضاءة وبالمقابل سوف تدل الكلمة الأخرى، أي ما يصبح عتبة على الكدفة وما يحجب الضوء المترجم



إن شفافية الغدة تُخبر بالاختلاف عن كثافة الغدة، التي تُدعى في اللغة القديمة تكثيفاً. الاسم المصدري إضاءة يعود إلى لفعل لمصدر (يضيء) الصيغة المصدرية ضوء هي الكلمة نفسها مثل (سهل) شيء ما يضيء يعني: يخف، جعل شيء ما حرّاً ورحباً، مثلاً جعل الغابة في موضع ما خالية من الأشجار. إن الحر المتشكل على هذا النحو هو الإضاءة. إن الضوء في معنى التحرر والانكشاف لا يمتدح قسماً مشتركاً لا لنوياً ولا في الموضوع مع الصفة لمصدرية (ضوء) التي تعني (بور).

يبقى هذا لأجل معاناة المغايرة بين الإضاءة والضوء، بنفس الطريقة توجد إمكانية علاقة فعلية بين كليهما. بمعنى أنه يمكن للضوء أن يحضر إلى الإضاءة، إلى انفتاحها أو انكشافها، وفيها يتيح للنور اللعب مع الظلمة. لكن ولا مرة لم ينجز الضوء الإضاءة، بل إن ذلك الضوء يفترض تلك الإضاءة، بيد أن الإضاءة، المنكشف، هي ليست حرة فقط بالنسبة للنور والظلام، بل أيضاً بالنسبة للصوت "أدوي" ولتراجع الصوت، بالنسبة للرنين وانحسار الصوت. الإضاءة هي المنكشف بالنسبة لكل شيء الحاضر والغائب.

يصبح ضرورياً بالنسبة للتفكير أن يلاحظ شيئاً خاصاً بالنسبة للموضوع الذي يُدعى هنا الإضاءة، خلال ذلك لا يتم مستبط مجرد التصورات من محض الكلمات كما أمكن أن يبدو في الظاهر سهلاً للغاية، بل لأخرى يصح أن يُعاين الموضوع انفرادي، الذي أطلق عليه اسم الإضاءة كموضوع مناسب، من حيث تعنيه أو تسميه الكلمة في العلاقة المفكر فيها الآن، الانكشاف الحر، لكي تُعاين كلمة غوته

هو (ظاهرة أصلية)<sup>(1)</sup>، قد يتوجب علينا أن نقول علة<sup>(2)</sup>. يدون غوته ملاحظة: (إن المرء لا يبحث إلا خلف الطواهر، إنها هي ذاتها النظرية) سوف يعني هذا: الظاهرة بذاتها، التي هي في هذا الحال الإضاءة، وتضع، انطلاقاً منها، تساؤلاً، أمام المهمة في أن نتعلم؛ يعني هذا: تقدم ما يتيح لشيء ما أن يوضح لنا.

وعليه، قد لا يسمح على أغلب الظن التفكير في يوم ما بالانتهزام إزاء السؤال، فيما إذا الإضاءة الانكشاف الحر ليست ذلك الذي فيه يمتدك كل من المكان المحض والزمن التخارجي، وكل الذي يكون حاضراً وغائباً فيهما أولاً وقبل كل شيء المكان الذي يجمع ويحجب كل شيء.

هذا وبالطريقة ذاتها كما في التفكير الديالكتيكي النظري يبقى العيان الأصلي وبداهته مرتبطين بالانكشاف السائد، أعني الإضاءة. إن البدهي هو المرئي المباشر. إن البداهة Evidentia هي الكلمة التي يترجم شيشرون بوساطتها الكلمة اليونانية إنركيائية enargeia؛ وهذا يعني أنه يحول معناها إلى الرومانية Enargeia التي تأخذ نفس الجذر مع الكلمة argentum (فضة) Silber، يعني هذا الذي في ذاته بذاته ومن ذاته يضيء ويحضر إلى الضوء. في اللغة اليونانية لا يكون الحديث عن فعل الرؤية videre (يرى)، بن عن مثل هذا الذي يضيء ويظهر. لكن يستطيع فقط أن يظهر عندما يكون الانكشاف مكفولاً. إن شعاع الضوء لا ينجز الإضاءة، الانكشاف، بن إنه يقيسها فقط، لكس مثل هذا

(1) Ein Urphänomen

(2) Eine Ursache

الانفتاح أو الانكشاف يكفل بالعموم المصح والأخذ، ويكفل لبداية ما التحرر فقط في المكان الذي يمكنهما أن يقيما فيه ويضطررا على الحركة.

إن كل تفكير فلسفي، مُعلنٌ كان أو مصرراً بخضع بداء الموضوع بذاته، هو في حركيته، بوساطة منهجه يكون حاضراً إلى تحرر الإضاءة، بيد أن الفلسفة لا تعرف شيئاً عن الإضاءة. صحيح أن الفلسفة تتحدث عن ضوء العقل لكنها لا تلاحظ إضاءة الوجود<sup>(1)</sup>.

لشعاع الطبيعي، ضوء العقل، ينير فقط ابمنفتح المنكشف". صحيح أنه أي الضوء يلامس الإضاءة، بيد أنه يبينها بشكل زهيد، بل هو بالأحرى يحتاجها لكي يتمكن لحاضر من أن يشع في الإضاءة. هذا لا يصح فقط على منهج الفلسفة، بل أيضاً وحتى أولاً وقبل كل شيء على موضوعها، أي على حضور الحاضر<sup>(2)</sup>.

بما أن الذاتية *hypokeimenon*, *subjectum* تكمن مسبقاً في الحاضر، وبالتالي ما هو حاضر في حضوره ويكون مفكراً فيه على نحو دائم في الذاتية أيضاً لا يمكن إظهاره هنا تفصيلاً. (يُحال إلى: نيثسه، المجلد الثاني، 1961، ص 429 ف ف).

سوف نعاين نحن شيئاً آخر، يمكن أن يكون الوجود الحاضر معاشاً، وأن يكون مدركاً وموصوفاً، أم أنه لا يمكن فهمه وتمثله، فهو يبقى باستمرار الحضور بوصفه القائم في الانفتاح الانكشاف المرتبط بالإضاءة السائدة كذلك الحاضر لا يقدر من حيث هو أن يكون، فهو كحاضر يوجد في تحرر الإضاءة

(1) Die Lichtung des Seins

(2) Die Anwesenheit des Anwesenden

كل الميتافيزيقا، بالإضافة إلى نقيضها، الفلسفة الوضعية،  
تحدث كلغة أفلاطون. الكلمة الجوهرية والأساسية لتفكيره، أعني  
الكلمة الأساسية لإيضاح وجود الموجود هي الصورة، المثال  
(Eidos, Idee): الظهور الذي يتحلى فيه الموجود من حيث هو، لكن  
الظهور هو طريقة الحضور. لا ظهور بدون ضوء - هذا ما عرفه  
أفلاطون. لكن لا يوجد ضوء كما أنه لا يوجد نور بدون إضاءة. حتى  
الظلمة بحاجة إليها.. كيف يتم خلاف لذلك السقوط في الظلمة  
والضلال فيها؟ إلا أنه تبقى الإضاءة من حيث هي في الفلسفة، في  
الوجود، في الحضور غير مفكر فيها بالرغم أنه تم الحديث في بدايتها  
عن الإضاءة. أين حدث هذا وبأي اسم؟ الجواب:

في الشعر التأملي لبرمنيدس الذي طالما نعرفه من حيث إنه الفكر  
الأول الذي تمعن بشكل خاص في وجود الموجود، الذي هو اليوم  
رغم أنه غير مصاخ السمع إليه يتحدث في العلوم التي انحلت فيها  
الفلسفة.

برمنيدس بصفي إلى الحكمة:

لكن،

ينبغي عليك أن تغبر كل شيء:

بقلب حسن الاستدارة قوي، غير مرتجف، اللاتحجب

كذلك،

الاعتقاد العاني

الذي

تقصه القدرة على اليقين بالكشف<sup>(1)</sup>.

هنا تدعى الأليشيا اللاتحجب. هي اكتمال للاستدارة لأنها تسير في اكتمال صرف للدائرة، التي تكون على محيطها البداية والنهاية شيئاً واحداً.

لا توجد في هذه الاستدارة إمكانية للأفئوس، للتخفي والانغلاق. إن لرجل الثاقب النظر عليه أن يخبر القلب لشجاع غير المرتجف في الانكشاف. ما المقصود بكلمة القلب غير المرتجف للانكشاف؟ تعني هذه بذاتها في أدق معانيها مكان السكون الذي يتجمع فيه ما يكفل الانكشاف<sup>(2)</sup>.

إن هذا هو إضاءة الكشف. نأل نحن: الانكشاف لأجل ماذا؟ لقد تمعنا نحن بأن طريق التفكير، النظري والبياني يحتاج إلى قياس الإضاءة، لكن أيضاً يوجد فيها الظهور الممكن، أعني الحضور الممكن للحضور ذاته.

إن ما يكفل في المقام الأول قبل أي شيء آخر اللاتحجب هو الطريق الذي يتعقب عليه الفكر شيئاً ما ويدركه، كما يكون وفي طريقة وجوده بأن الحضور يحضر. تضمن الإضاءة لكل في البداية إمكانية الطريق نحو الحضور وتضمن الحضور الممكن لهذا الحضور ذاته.

---

(1) المعرفة عند برميندس نوعان. عقيدة ثابتة كاملة، وضعية وهي قائمة على العرف وظواهر الحواس فالحكيم يأخذ بالأولى ويعوّل عليها ككل لتعميل، ثم يلم بالأخرى ليوقف على محاطرها ويحاربها بكل قواه. انظر تاريخ الفلسفة، يوسف كرم، ص 28 المترجم

(2) أي الإضاءة.

ضروري أن نفكر في الأليث، اللاتحجب بوصفها الإضاءة، التي تؤمن حضور الوجود والفكر في بعضهما البعض ولأجل بعضهما البعض القلب الهادي للإضاءة، أعني به المكان الساكن، الذي انطلاقاً منه يوجد من هذا القبيل كإمكانية الانتماء أو الرباط بين الوجود والتفكير، أعني أن يوجد انطلاقاً منه الحضور والإدراك أو الإصغاء. في هذا الإلزام يتأسس المطلب أو النداء الممكن للإلزام التفكير، وبدون الخبرة المتقدمة للأليثا بوصفها خبرة متقدمة للإضاءة يبقى الحديث عن الإلزام وعدم الإلزام للتفكير بلا أساس. من أين استمد تحديد أفلاطون للحضور كمثال إلزامه؟

بالنظر إلى ماذا يكون تأويل الجوهر كـ"تركيا": (نقطة بداية الحركة) عند أرسطو منوماً؟ نحن لن نتمكن مرة من طرح هذه الأسئلة المهمة في الفلسفة دائماً، طالما أننا لم نخبر ما توجب على برنيدس أن يخرجه، الأليث، اللاتحجب؟.

الطريق نحو الأليثا مختلف عن الدرب الذي قدر فيه أن يجهد الاعتقاد الغائي نفسه. ليست الأليثا فناً ما كما هو الحال في الموت ذاته. عندما أترجم الاسم أليث بشكل فجج باللاتحجب، فإن هذا لا يحدث بصورة مفضلة بالنسبة للاصطلاح، بل لأجل الموضوع، الذي يجب أن يُتأمل، عندما نفكر بحسب الموضوع في الذي يُسمى الوجود والتفكير. إن اللاتحجب بطريقة مشابهة هو العنصر الذي يوجد فيه وجود كما يوجد فيه التفكير وانتماؤهما، صحيح أن الأليثا مسماة في بداية الفلسفة، لكن لم يفكر فيها في الأزمنة المتعاقبة للفلسفة من حيث هي ومن حيث إن موضوع الفلسفة كميثافيزيقا هو مذهب أرسطو يمكن أن يفكر فيه أنطولوجياً بوصفه الموجود من حيث هو

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه لا يجوز لنا الحكم أن الفلسفة قد تكون تركت شيئاً ما خارج الملاحظة من حيث إنها أهملت شيئاً ما، وبذلك قد تكون ملتصقة بنقص جوهرى. إن الإشارة إلى ما هو غير مفكر فيه في الفلسفة ليس نقداً للفلسفة، حينما يصبح النقد ضرورياً، فإنه يلامس المحاولة المتغيرة دائماً بشكل ملحق منذ الوجود والزمان في التساؤل عند نهاية الفلسفة عن المهمة الممكنة (المعتملة) للتفكير. وبعد ذلك يكفي أن يثور السؤال الآن: لماذا لم تترجم الكلمة أليشا هنا بالاسم لدارج بالكلمة حقيقة؟ يجب أن يأتي الجواب:

ما دام المرء يفهم الحقيقة في المعنى المنقول الاعتيادي بوصفها التطبيق المبرهن بين المعرفة عن الوجود مع الوجود، لكن أيضاً طالما أن الحقيقة تؤوّل بوصفها اليقين المعرفي عن الوجود لا يصح أن تتم المطابقة بين الأليش، اللاتحجب، في معنى الإضاءة مع الحقيقة. تضمن بالأحرى الأليشا، اللاتحجب مفكراً فيها بوصفها الإضاءة أو لا إمكانية الحقيقة، حيث إن الحقيقة يمكن بالمثل أن تكون بذاتها كما الوجود والفكر في عنصر الإضاءة ما تكون عليه. إن وضوح ويقين كل مستوى وكل طريقة مؤكدة لحقيقة يتحرك مع هذا التأكيد في مجال الإضاءة السائدة.

لم تعد الأليشيا اللاتحجب، منظوراً إليها بوصفها إضاءة الحضور، هي الحقيقة. هل يعني هذا أن الأليشيا في مرتبة أقل من الحقيقة؟ أم أنها أعلى لأنها تضمن بالفعل الحقيقة بوصفها المطابقة واليقينية، ولأنه لا يمكن أن يوجد الحضور والزمن الحاضر خارج مجال الإضاءة؟

لعل هذا السؤال من حيث هو مهمة يبقى غافلاً عن التفكير. ضروري أن يتأمل الفكر في ما إذا كان يمكن أن يطرح مثل هذا السؤال بالعموم، طالما أنه يفكر فلسفياً، أعني بالمعنى الدقيق للميتافيزيقا، التي تستفسر عن الحاصر في حيثة حضوره. يصبح في كل الحالات واضحاً أن السؤال عن الاليثيا، عن اللاتحجب من حيث هو، ليس هو السؤال عن الحقيقة. من أجل ذلك لم يكن مناسباً، وبالتالي صار مضللاً تعريف الاليثيا في معنى الإضاءة بالحقيقة. الحديث عن حقيقة الوجود يحوز في علم المنطق عند هيجل معناه السليم؛ لأن الحقيقة هنا تعني اليقين المطلق بالمعرفة المطلقة. بيد أن هيجل لم يسأل مثله مثل هسرل كما كل الميتافيزيقا عن الوجود كوجود، يعني هذا السؤال بأي حيثة يمكن أن يوجد حضور من حيث هو. يوجد الحضور فقط عندما تحكم الإضاءة. صحيح أنها دعيت بالاليثيا، باللاتحجب، لكن غير مُفكر فيها من حيث هي.

إن المفهوم الطبيعي للحقيقة لا يعني اللاتحجب وكذلك الأمر لم يكن في الفلسفة اليونانية. غالباً ما يشير المرء ويحق إلى أنه عند هومبروس اشتقت الكلمة ينكشف من الفعل قال، من القول، ولذلك استخدمت في معنى الصدقية والصلاحية وليس في معنى اللاتحجب. لكن هذه الإشارة تعني هنا أولاً وقبل كل شيء أنه لا الشاعر ولا الاستخدام اليومي للغة، ولا لفلسفة لم تجد نفسها ولا مرة أمام مهمة التساؤل، كيف تبقى الحقيقة أي صدقية القول مضمونة في عنصر إضاءة الحضور.



يجب أن نعترف في محيط هذا السؤال أنَّ الأليثيا اللاتحجب في معنى إضاءة الحضور خُبرت فقط في معنى صدقية التصور والقول. ومن ثم فإن الادعاء بتحول ماهية الحقيقة أي من اللاتحجب إلى المطابقة أو الصدقية غير مبرر. بدلاً من ذلك يمكن أن يقال: إن الأليثيا كإضاءة الحضور والمثول الحاضر في التفكير والقول تتحقق بالنظر إلى المطابقة، أعني بالنظر إلى المشابهة في معنى التطابق بين التصور والحاضر.

لكن يستدعي هذا الحدث على انفور التساؤل: ما السبب أنه بالنسبة للخبرة والقول الطبيعيين للإنسان تظهر الأليثيا اللاتحجب فقط بوصفها الصدقية والصلاحية؟ ما السبب أن الإقامة المتخارجة للإنسان في انكشاف الماهوي تدور خلف الحاضر والحضور الموجود للحاضر؟ ماذا يعني هذا غير أن الحضور من حيث هو وبه تبقى الإضاءة الضامنة له غير معانة؟ ما يجرب وما يفكر فيه هنا هو الذي يكفل الأليثيا كإضاءة، وليس ما تكونه من حيث هي.

إن هذا يبقى متخفياً. هل يحدث هذا مصادفة؟ أم أنه يحدث فقط نتيجة إهمال التفكير الإنساني؟ أم يحدث لأن التخفي، التحجب، ينتمي إلى اللاتحجب، ليس كمجرد إضافة، ليس كما هو الحال في انتماء الظل إلى الضوء بل كاتتماء القلب إلى الانكشاف؟ وهل يحكم هنا في هذا التخفي لإضاءة الحضور نوع من الاحتواء والاحتفاظ الذي منه فقط يكفل اللاتحجب، ويستطيع على هذا النحو في حضوره أن يظهر؟

لو أن الأمر على هذا النحو لما كانت الإضاءة بذلك مجرد إضاءة

لحضور، بل إضاءة الحضور الذي يتحجب ويتخفى، إضاءة الاحتجاب الذي يتحجب ويتخفى. إذا كن الأمر على هذا النحو، فإننا نكون قد بدنا بهذا السؤال طريقاً يقود إلى مهمة التفكير أثناء نهاية الفلسفة. لكن، ليس كل هذا تصوف بدون أساس أو حتى ميشولوجيا رديئة التي هي في هذه الحال لاعقلانية فاسدة، تنكر العقل؟

أعود فأسال: ما المقصود بالعقل (Ratio) الإدراك؟ ما المقصود بالأساس والمبدأ ويمبدأ كل المبادئ؟ هل يحدد هذا في وقت ما بشكل كاف دون أن نخبر الأليثيا يونانياً بوصفها اللاتحجب، ونفكر فيها بعد ذلك متجاوزين اليونان بوصفها إضاءة التخفي؟ طالما أنه ما يزال العقل والعقلي في حالتهم الخاصة موضع إشكال، فإن الحديث أيضاً عن اللاعقلانية بدون أساس. إن العقلنة العلمية لتقنية التي تحكم العصر الواهن، تبرر نفسها في كل يوم على نحو مفاجئ عبر تأثيراتها التي بالكاد هي ملاحظة، لكن ألا يقول هذا التأثير شيئاً عن الذي يضمن إمكانية العقلي واللاعقلي. إن التأثير يبرهن صدقية العقيدة العلمية التقنية، لكن ألا يشتد انكشافه لما هو قابل للبرهنة، للذي يكون؟ ألا يعيق الإصرار على البرهنة الطريق نحو هذا الذي يكون؟

يوجد ربما فكر الذي هو أشد يقظة من الاجتياح غير المتوقع للعقيدة، والاكتمال الذي يمارسه علم أنظمة التحكم. إن هذا الاجتياح هو إلى حد كبير على أغلب الظن لاعقلاني ربما هناك تفكير خارج الاختلاف بين العقلي واللاعقلي، وهو أشد يقظة من التقنية العلمية، أشد يقظة ولذلك ينحى جانباً دون تأثير.

عندما نسأل نحن عن مهمة هذا التفكير لا يبقى هذا التفكير وحسب، بل إن السؤال عنه أي عن التفكير مطروح في السؤال بحسب مجمل التراث الفلسفي يعني هذا:

نحن جميعاً ما نزال بحاجة إلى تكوين وبناء للتفكير، وبحاجة نحن أولاً وقبل كل شيء لمعرفة عن الذي يُدعى مؤسس وغير مؤسس في التفكير. يقدم لنا أرسطو لأجل هذا الغرض في كتابه الرابع ميتافيزيقا 1006a علامة. تقول هذه العلامة:

..أي أن النقص في التكوين والتنشئة هو في عدم القدرة على معرفة بالاستناد إلى أي شيء ولأجل أي شيء يكون البحث عن البرهان ضروري ولأجل ماذا يكون غير ضروري.

إن هذه الكلمة تستلزم تعيناً دقيقاً. إذ إنه ما يزال غير محسوم بأي طريقة ينبغي أن يخبر ذلك الذي لا يحتاج إلى برهان لكي يكون متح بالنسبة للتفكير. هل هو الوساطة الديالكتيكية أم أنه العيان الموجود الأصلي أم ولا واحد منهما ؟ كيف ينبغي إذن أن نحسم هذا الأمر قبل أن نكون قبلنا به ؟ في أي دائرة نتحرك نحن هنا، أي بلا تنحي ؟ هل يكون مفكر بالانكشاف حسن الاستدرة بذاته بوصفه الإضاءة ؟

ألا يمكن أن تعنون مهمة التفكير بدلاً من الوجود والزمان بالإضاءة والحضور ؟

من أين إذن نجيء وكيف توجد الإضاءة ؟ ماذا تقول في الوجود ؟  
لعل مهمة التفكير إذن هي تخلي التفكير المعاصر عن تحديد موضوع التفكير.



## المصادر والمراجع

1-Heidegger, Martin, Zur Sache des Denkens.  
Gesamtausgabe Bd 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am  
Main 2007.

2-Heidegger, Martin, Nietzsche. Bd 1, Günter Neske  
Pfullingen 1969.

3- Pirmin Stekeler- Weithofer, Philosophiegeschichte.  
Walter de Gruyter. Berlin., 2006

4-Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Armin  
Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer, Enzyklopädie  
Philosophie. Bd2, Felix Meiner, Hamburg 1999.

## المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية. ترجمة شوقي داود تماراز،  
الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1994.

2- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية. دار القلم بيروت،  
بدون تاريخ.

3- هيدغر، مارتن، نداء الحقيقة. د.عبد الغفار مكاوي، دار  
الثقافة، القاهرة 1977.

4- هيدغر، مارتن، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير ترجمة وعد  
علي الرحبة، تقديم ومراجعة د. علي محمد اسير، دار التكوين،  
دمشق 2016.



## الفهرس

5 ..... مقدمة

### الفصل الأول

7 ..... الزمان والوجود

### الفصل الثاني

39..... محضر لحلقه دراسية عن "الزمان والوجود"

### الفصل الثالث

79..... نهاية الفلسفة ومهمة التفكير

107 ..... المصادر والمراجع







# فَيَ الشَّيْءِ الَّذِي يَخْصُ التَّفْكِيرَ هَارْتِن هِيدْغَر

لَوْ شَاهَدْنَا الْآنَ لَوْحَتَيْنِ أَصْلِيَتَيْنِ لِبُولِ كُلِّي أَنْجَزَهُمَا فِي الْعَامِ الَّذِي  
مَاتَ فِيهِ : الْأَوَّلَى بِالْأَلْوَانِ الْمَائِيَةِ (الْمُقَدَّسُونَ مِنْ قَائِدَةٍ) وَالثَّانِيَةِ مَزْجِ  
الْأَلْوَانِ بِالْخَيْشِ (الْمَوْتِ وَالنَّارِ)، وَرَغْبِنَا بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ يَبْقَى أَمَامَ  
الْوَحْتَيْنِ مَدَّةً طَوِيلَةً مِنَ الْوَقْتِ، وَرَغْبِنَا أَيْضًا بِالتَّخَلِّي عَنْ كُلِّ مَطْلَبٍ  
لِلوُضُوحِ الْمُبَاشِرِ .

وَلَوْ أَمَكْنَا الْآنَ أَنْ يُلْقَى عَلَيْنَا، وَحَتَّى مِنْ قَبْلِ السَّاعِرِ جُورْجِ تِرَاكَلِ  
نَفْسِهِ، شَعْرَهُ (الْحَنِّ السَّيَاسِيِّ لِلْمَوْتِ)، وَمِنْ ثَمَّ رَغْبِنَا غَالِبًا بِأَنْ  
نَسْتَمِعَ إِلَيْهِ، وَنُخْلِطِنَا عَنْ كُلِّ مَطْلَبٍ لِلوُضُوحِ الْمُبَاشِرِ .

وَلَوْ أَنَّ هِرْتِرَ هَايزَنْبِرْغَ الْآنَ يُقَدِّمُ جُزْءًا مِنْ أَفْكَارِهِ فِي الْفِيْزِيَاءِ  
النَّظَرِيَّةِ، وَالَّتِي تَسِيرُ فِي مُعَادِلَةِ الْكُونِ الَّتِي تَمَّ الْبَحْثُ عَنْهَا مِنْ قَبْلِهِ،  
وَيَتِمَكَّنُ اثْنَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْمُسْتَمْعِينَ مُتَابِعَتَهُ، وَمِنْ دُونِ أَيِّ مُعَارَضَةٍ  
لِلْحَدِيثِ نَتَخَلَّى نَحْنُ عَنْ كُلِّ مَطْلَبٍ لِلوُضُوحِ الْمُبَاشِرِ .

لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ مَعَ التَّفْكِيرِ الَّذِي يُدْعَى الْفَلَسَفَةِ، إِذْ يُلْبِغِي لِهَذَا  
التَّفْكِيرِ أَنْ يَعْضِيَ حِكْمَةً عَالَمِيَّةً، عِنْدَمَا لَا يَكُونُ نَمَّةً تَوْجِيهِ نَحْوَ  
الْحَيَاةِ الْهَائِنَةِ. وَلَكِنْ يُمْكِنُ لِمِثْلِ هَذَا التَّفْكِيرِ الْيَوْمَ أَنْ يَكُونَ فِي وَضْعٍ  
يُرْوَمُ فِيهِ التَّعَامُلَاتِ الَّتِي نَأَتْ بَعِيدًا عَنْ حِكْمَةِ الْحَيَاةِ النَّافِعَةِ. وَيُمْكِنُ  
لِتَفْكِيرِ مَا، وَالَّذِي يَتَّبِعُنَ أَنْ يُتَأَمَّلَ بِذَاتِهِ، وَالَّذِي يَأْخُذُ مِنْهُ مَا يُسَمَّى  
فَنَ الرَّسْمِ وَالشَّعْرِ وَالْفِيْزِيَاءِ الرِّيَاضِيَّةِ تَعْرِيفَاتِهَا، أَنْ يَصْبِحَ ضَرُورِيًّا .  
وَهُنَا أَيْضًا يَتَوَجَّبُ عَلَيْنَا بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ نَتْرَكَ الْمَطْلَبَ لِلوُضُوحِ الْمُبَاشِرِ .  
وَلَكِنْ يَتَّبِعُنَ عَلَيْنَا رَغْمَ ذَلِكَ أَنْ نَسْتَمِعَ، لِأَنَّهُ يَحْدِثُ أَنْ نَتَفَكَّرَ فِي الشَّيْءِ  
الضَّارِحِ وَالْمُعْتَادِ .

ISBN 978-0933-579-65-4



9 789933 579654